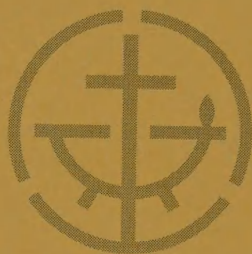


School of Theology at Claremont



1001 1327671

GERMAN



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher

Ihre Leistungen und ihre Schäden

Vierte,
vollständig umgearbeitete Auflage
der Schrift

„Von Schleiermacher zu Ritschl“

Don
Ferdinand Kattenbusch
Professor in Halle



1924

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Ethik (Christliche Sittenlehre)

von

Emil Walter Mayer

Professor an der Universität Gießen

(Sammlung Töpelmann. Erste Gruppe: Die Theologie im Abriß, Band 4)

Großoktavformat — XII und 329 Seiten — 1922

Geheftet 4.50 Mk., gebunden 6 Mk.

Glaubenslehre

Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung

von

Horst Stephan

Professor an der Universität Halle

(Sammlung Töpelmann. Erste Gruppe: Die Theologie im Abriß, Band 3)

Großoktavformat — XV und 336 Seiten — 1920

Geheftet 4.40 Mk., gebunden 6 Mk.

In Vorbereitung befinden sich als Bände 5 und 8 der Sammlung Töpelmann

Konfessionskunde

von

Hermann Mulert

Professor an der Universität Kiel

Religionsphilosophie und Religionspsychologie

von

Emil Walter Mayer

Professor an der Universität Gießen

Ferdinand Kattenbusch

**Die deutsche evangelische Theologie
seit Schleiermacher**

BT
30
G3
K3
1924

15.-

Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher

Ihre Leistungen und ihre Schäden

Vierte,
vollständig umgearbeitete Auflage
der Schrift

„Von Schleiermacher zu Ritschl“

Von
Ferdinand Kattenbusch
Professor in Halle



1924

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

36-15829

Alle Rechte,
insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten
Copyright 1924 by Alfred Töpelmann

Made in Germany

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig. 837824

Vorwort. VII

Die Abfassung dieser Schrift fällt wesentlich in den Sommer 1923. Man wolle die Grenze beachten, die damit für ihren Stoff bezeichnet ist. Ich habe auch den neuesten Bewegungen und Leistungen in unserer deutschen evangelischen Theologie mit innerem Interesse aufgeachtet, aber die allerneuesten sind doch nicht mehr berücksichtigt; möglich, daß der eine oder andere unserer „Jüngsten“ den Eindruck hat, deshalb nicht zu seinem Rechte zu kommen. Es gehört zu der seelischen Unruhe, in der wir in Deutschland leben und wissenschaftlich arbeiten, daß mehr als früher die Neigung vorhanden ist, auch solche Studien in den Druck zu geben, die eingestandenermaßen eigentlich noch nicht abgeschlossen waren, nur wie Versuche gelten können. Unsere Jugend — und ihr Begriff ist weiter zu spannen als früher — hat sich nach dem Krieg gewissermaßen hineingestürzt in die Wissenschaft, der sie sich so lange und so tief entfremden mußte. Nun überstürzt sie sich zum Teil. Aber es steht danach auch zu hoffen, daß unklarer Most noch mal guter Wein wird.

Wichtiger als diese Bemerkung hier ist es, daß ich auf die innere Begrenzung meiner Studie nachdrücklich selbst hinweise, d. h. niemand mit allzu weitgehenden Erwartungen an sie herantreten lasse. Ich bin im wesentlichen nur dem Gange der systematischen Theologie seit Schleiermacher gefolgt. Und zum Schlusse rede ich vollends nur noch als Systematiker. Ich habe zwar auch in die anderen Disziplinen der Theologie stets mit lebhafter Anteilnahme hinübergeblickt, betrachte mich aber doch nur als Sachmann auf dem Gebiete der Systematik, dieser letzteren dann freilich einschließlich ihrer Geschichte, also der Entwicklung ihrer Sonderart und ihrer Probleme. Indem ich stets für meine Person gesucht habe, aus der Geschichte Orientierung darüber zu gewinnen, wo und wie die Probleme der Dogmatik und Ethik entstanden seien und jetzt

stünden, bin ich freilich vielen gegenüber zweifelhaft geworden, ob nicht ein Bruch mit der Geschichte das eigentliche Erfordernis sei. Die Schrift, die ich vorlege, hat in ihrem darstellenden Teile doch gar keine andere Absicht, als historisch unbefangen die tatsächlichen Entwicklungslinien erkennbar zu machen. Wer die Zeit, die er selbst weithin mitdurchlebt hat, selbst mithineingestellt in die Fragen, die sie bewegt haben, zu schildern unternimmt, kann ja gar nicht erwarten, daß er überall als objektiver Betrachter sich erweise. Ich weiß es also sehr wohl, daß ich von bestimmtem Schwinkel aus, durchaus „subjektiv“ die Männer und Leistungen sehe und empfinde, von denen ich spreche, über die ich urteile. Aber ich hoffe, man wird doch erkennen, daß ich gesucht habe, mich mindestens von Parteilichkeit freizuhalten. Ich meine auch, daß ich nirgends schulmeisterliche „Zensuren“ erteilt hätte, nur getrachtet habe, zu charakterisieren, Art und Ort, natürlich auch die Stufe in dem Gange der Entwicklung, die das Bild der einzelnen bestimmen, festzustellen. Ich habe viele Namen genannt und natürlich doch nicht alle. Je näher ich der Gegenwart komme, um so mehr glaubte ich wenigstens die Hauptnamen der jeweils berührten Gruppe nennen zu sollen. Und da mag wohl dieser oder jener Jüngere glauben, daß er doch gewiß verdiene, so gut „genannt“ zu werden wie mancher, den ich nenne. Ich widerspreche da nicht. Zum Teil ist die zufällige Grenze meiner wissenschaftlichen Lektüre der Grund, daß ich schweige. — Schmerzlicher empfinde ich, daß die innere Stoffbegrenzung natürlich kein volles Bild ergibt von der Theologie „seit Schleiermacher“. Viele Theologen konnten nur gestreift werden, die doch zu den bedeutendsten, einflußreichsten Männern ihrer Zeit oder auch noch der Gegenwart gehören. Was Gelehrte wie Ferd. Chr. Baur, Jul. Wellhausen, Theod. Zahn, Adolf v. Harnack bedeutet haben, noch bedeuten, habe ich kaum heraustreten lassen können. Als ein Versehen betrachte ich es, daß ich der Entwicklung der Missionswissenschaft gar nicht gedacht habe. Ein Mann wie Gustav Warneck († 1910) durfte nicht übersehen werden und sei wenigstens hier genannt.

Vielleicht darf ich mir gestatten, diejenigen, denen es der Mühe wert erscheint, zu erwägen, ob und wieweit meine kritischen Urteile, zumal die „Abrechnung“ zum Schluß, zu Recht bestünden, auf einige neuere Studien von mir hinzuweisen. Der Aufsatz mit der Überschrift „Gott erleben und an Gott glauben. Zur Klärung des Problems der wahren Religion“ (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1923, S. 75 – 167, das

ganze 2. Heft des Jahrgangs; auch gesondert zu haben) bietet in nuce meine „Religionsphilosophie“. Für eins der allerdringendsten Themata der Theologie halte ich eine Durchdenkung (nicht mehr so sehr des abstrakten Gedankens des „Sittengesetzes“, als) des konkreten Gedankens der Liebe, d. h. der Agape im Unterschiede vom Eros; nur damit erreicht man die Volleinsicht in den Unterschied der christlichen Ethik auch von der edelsten hellenischen (Jesu von Plato). Ich darf wenigstens in der Kürze bis auf weiteres verweisen auf meine Untersuchungen „Über Feindesliebe im Sinne des Christentums“ und „Zur Ethik des Patriotismus, 2. Stück: Über Sterben und Töten fürs Vaterland“ (Theol. Studien u. Kritiken, 1916 bzw. 1923/24).

Halle, Pfingsten 1924.

F. Kattenbusch.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I.	Die letzte Entwicklung vor Schleiermacher.	1—18
	Aufklärung, Rationalismus. Kant, Goethe. Idealismus, Romantik.	

x II.	Schleiermachers Theologie	18—31
	Vergleich seiner Weltanschauung mit derjenigen Kants und Goethes. Seine wissenschaftliche Arbeit. Wodurch er hauptsächlich wirksam geworden.	

x III.	Von Schleiermacher zu Ritschl.	31—55
	Verhältnis von Schleiermacher und Hegel. Die Erweckung. D. Fr. Strauß. Die drei theologischen Schulen der nächsten Zeit. Das Neue an Albrecht Ritschl.	

x IV.	Die Schule Ritschls und die religionsgeschichtliche Schule	55—83
	Hauptritschlianer, Herrmann. Neuer Schleiermacherianismus, Troeltsch. Die Fortsetzungen der älteren Schulen.	

V.	Die Jetztzeit	83—98
	Die Jungritschlianer. Erstarken des Interesses an der Mystik und der philosophischen Spekulation. Die sogenannte Theologie der Krisis.	

Beurteilender Rückblick		99—122
	Der Grundfehler der bisherigen evangelischen Theologie. Nötig die volle Ablösung von der patristisch-scholastischen Überlieferung der theologischen Probleme. Herausarbeitung der Eigenart der Gottesidee des Evangeliums im Unterschiede von derjenigen der griechischen Philosophie. Abwendung gerade auch von Schleiermacher erforderlich, endlich entschlossene Hinkehr zu Luther.	

Namenverzeichnis		122—124
----------------------------	--	---------

Die umfängliche Abhandlung, die ich im weiteren biete, ist ursprünglich ein Vortrag gewesen. Gehalten 1891 in Gießen auf der dortigen jährlichen „theologischen Konferenz“, erschien dieser zuerst 1892 im Drucke, dann in 2. Auflage 1893 und in 3. zehn Jahre später, 1903. Seither konnte ich mich nicht entschließen, eine neue Auflage zu veranstalten, so vielfach ich auch darum angegangen wurde. Vergriffen ist die 3. Auflage seit mindestens zehn Jahren, wenn nicht schon länger. Meine Abgeneigtheit, eine neue Auflage erscheinen zu lassen, hatte nicht den Grund, daß ich das, was ich ausgeführt, für irrig oder auch nur unreif erkannt hätte, ich glaube es noch jetzt vertreten zu können, selbst ohne es zu erweitern, ja gerade dann. Denn daß ich nur eine Linie verfolgte, war mir bewußt, geschah, wie ich auch aussprach, in gewollter Beschränkung auf eine (ich meinte: „die“) Hauptsache (wie ich's heute doch nicht mehr kurzweg ansehe). Mein Grund mich einer Neuauflage zu widersetzen war, daß ich kein rechtes Interesse mehr an einer Darlegung fand, die ursprünglich unter dem Nebentitel „Zur Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Dogmatik“ konzipiert war und um Beachtung gebeten hatte. Schon die 3. Auflage ließ den Nebentitel beiseite und erschien dafür „mit einem Nachtrag über die neueste Entwicklung“. Auch was ich in diesem letzteren ausgeführt habe, finde ich nicht falsch, wohl aber erkannte ich es bald als jedenfalls nicht zulänglich. Die „neueste Entwicklung“ nahm immer weitere Maße an. Und doch war es schwer, deutlich zu erkennen, wohin sie gerichtet sei, gar zu vermuten, in welcher Weise sie einmal zu einem Ablauf gelangen würde. Nun sind seit der Herausgabe der 3. Auflage ja volle zwanzig Jahre verstrichen, und es will mir scheinen, daß wirklich jetzt wieder eine Art von Abschluß erreicht ist. Das Hinscheiden von Ernst Troeltsch wird vielleicht einmal (wenn auch nicht als ursächliche, so doch) als kennzeichnende Marke dafür betrachtet werden. Im Jahre 1891 war der Punkt erreicht, wo Albrecht Ritschls Wirkksamkeit begonnen hatte, zurückzuebben. Ich erkannte das damals noch nicht (und werde darüber hernach reden). Zehn Jahre später hätte ich blind sein müssen, wenn ich nicht gesehen hätte, wie sehr

Ritschls Gedächtnis zurückgetreten war. Dennoch sah ich nur erst unbestimmt, was eigentlich in gegenwärtigem Werden war, von welcher Art und Tragweite dasjenige sei, was sich als ein Neues darbot. Ob ich nun recht habe oder unrecht mit dem Eindruck, daß gerade zur Zeit abermals eine Wende erreicht sei, so glaube ich persönlich, wenn ich überhaupt nochmals das Wort ergreifen will in bezug auf die Entwicklung der Theologie, der ich zugehören habe, es nunmehr tun zu müssen. Hora ruit. Ich habe nicht gestern erst die biblische Altersgrenze erreicht, und darf gerade jetzt auf fünfzig Jahre seit dem (bescheidenen ersten) Beginn meiner akademischen Lehrtätigkeit (ich wurde im Herbst 1873 Göttinger Repetent, als welcher ich exegetische Vorlesungen, wenn auch nur „kursorischer Art“ halten durfte: ich begann kühnerweise mit der Apostelgeschichte) zurückschauen. Da drängt es mich in gewissem Sinne, mir Rechenschaft zu geben über den Fortschritt in der Theologie (ob's ein solcher war), den ich mit erlebt, sich herausbilden, und nun zweimal zu einem Schlüsselpunkte kommen gesehen habe. Es ist selbstverständlich nicht nur Fortschritt gewesen, was rund seit 1870 und bis 1920 in der deutschen evangelisch-wissenschaftlichen Arbeit zutage getreten. Aber das glaube ich doch auch ruhig als eine Tatsache ansehen zu dürfen, daß diese fünfzig Jahre nicht etwa das Gegenteil, eine Zeit des Niedergangs, einer Versumpfung gewesen sei. Wir stehen auf höherem Niveau als 1870. Aber freilich zweierlei gilt es dabei mit der Nüchternheit des (soweit als möglich) unparteiischen Historikers auch festzustellen: 1. nicht alle Blüten, welche hätten reifen können, sind gereift — bestimmte Ansätze sind bloß solche geblieben, 2. es kann zweifelhaft heißen, ob in unserer Wissenschaft die Breiten- oder die Höhenentwicklung zur Zeit die charakteristischere Erscheinung sei. Ich glaube es mir zuletzt gestatten nicht nur zu dürfen, sondern zu sollen, die Arbeiter auf dem Gebiete der Theologie, zumal die gegenwärtig jungen, denen die Zukunft gehört, und die die eigentliche Verantwortung werden zu tragen haben, aufzufordern, mit mir sich die Frage vorzulegen, was sie mit Recht dem Sterben überlassen dürfen, und was an Vorhandenem weiter gepflegt werden müsse, ob wirklich der Standort, der Gesichtspunkt schon gefunden sei, welcher „der“ richtige heißen könne. Eine Untersuchung letzterer Art ist ja natürlich nur unter Vorbehalten anzutreten. Man wird sehen, daß ich eine mehr oder weniger radikale Neuerung wünsche oder erhoffe. Ich vergesse nicht, daß wir Menschen wohl nie in der Geschichte einfach der Irrung entwachsen, schlechtweg „der Wahrheit“ die Gasse erbreitern werden. Aber wir haben doch die Verheißung, daß es dem Aufrichtigen gelingen werde, dem, der sich immer kritisch zu sich selbst und seinem Streben verhält und nach den ewigen Sternen blickt. Sehen wir diese Sterne zur Zeit? Als solche deutlicher als zu Schleiermachers

und Ritschls Zeiten? Gibt es für uns nur ein Vorwärts? Nicht vielleicht irgendwie auch ein notwendiges Rückwärts und dann erst ein kühnes, rücksichtsloses Vorwärts!? Ich möchte nicht bloß als Historiker, sondern auch als Systematiker, wie ich es von Beruf, auf dem akademischen Lehrstuhl, gewesen bin, seit ich Herbst 1878 nach Gießen berufen worden, mich nochmal aussprechen. Ich hoffe, man findet das nicht aufdringlich von mir.

I.

Der Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert stellt in der Geschichte der protestantischen Theologie Deutschlands sicher einen tiefen Einschnitt dar. Schleiermachers „Reden über die Religion“ (1799) waren ein Wetterleuchten. Ich will über den Begriff einer Epoche oder nur einer Phase nicht erst Worte verlieren. Selbst bei Luther sehen wir ja, je länger je mehr, daß seine Ideenwelt nicht nur einen Bruch, sondern auch eine Fortsetzung bedeutete. Die Zeit, die wir jetzt das Mittelalter nennen, ging mit seinem Auftreten als Reformator der Kirche zu Ende. Wir erkennen immer deutlicher, daß, bzw. wiefern das Mittelalter eine historische Einheit war; es erscheint als solche, sofern die Kirche als römische der maßgebende Faktor, der geistig tragende Grund des Gesamtlebens der abendländischen Völker geworden war. Das Christentum in seiner katholischen Gestalt hatte sich als der Zusammenhalt und eine eigentümliche, wunderbar reiche Kraft der Formung für die Massen erwiesen. Die Großen und die Kleinen, die Einsamen und die Vielen, die Machthaber und die Lastenträger, die geistig Reichen und die geistig Armen, sie alle waren letztlich verbunden in einem „Glauben“, einer Art von Einstellung auf das Höchste, auf „Gott“. Noch immer, wie in der „Antike“, war „Rom“, jetzt als der Papst, der Reif um das weite Gebinde aller Strebungen der Völker, ihrer Kräfte, ihrer Schwächen. Luther hat diesen Reif gesprengt. Nicht die Kirche, aber Rom, nicht den katholischen Glauben, aber die Ansprüche des Papstes in bezug auf ihn, hat er abgelehnt. Der Gedanke, daß es um die Kirche, ihr Wesen, ihren Beruf, gehe, ist ja positiv auch bei ihm der letzte, tiefste, der eigentlich treibende. Er rückte nur an die Stelle, wo der Papst stand, stehen zu dürfen, ja zu müssen meinte, darum stehen bleiben wollte, das Evangelium. Auch der Papst dachte nicht daran, hatte nicht etwa die Absicht, dieses zu beseitigen. Luther glaubte aber zu sehen, daß er es tatsächlich beseitige, daß er mit oder ohne Absicht „das“ Hindernis darstelle für das Verständnis und die Wirksamkeit des Evangeliums, dessen was „die Kirche“ vertreten, zur Geltung in der Menschheit bringen wolle. So wurde sein Kampfzweck: das Evangelium (das Wort Gottes, Christus)

allein! Sein Kampftruf galt ihm als der Kampftruf der Kirche, so weit diese sich selbst, als Hüterin des Evangeliums, verstehe. Unter der übergeordneten (wenn auch verschieden ausgeführten) Idee der Kirche blieben Evangelische und Katholiken, die Neu- und die Altgläubigen, religiös verbunden, setzte sich auch das „Mittelalter“ noch fort. Will man als Historiker die Reformation würdigen, so muß man davon ausgehen, daß Luther wirklich nur Reformator, nicht Revolutionär sein wollte. In einem relativen Sinne war er ja auch das Letztere. Und insofern hat er Epoche gemacht. Dennoch kann man auch fragen, ob selbst er nicht bloß eine neue Phase eingeleitet habe. Haben wir als seine Nachfahren, als „Protestanten“, als evangelische Christen und Theologen, seither etwa in vollere Sinne eine Epoche, den Durchbruch einer „Neuzeit“ spezifischen Stiles erlebt?

Die Antwort auf diese Frage wird davon abhängen, ob und wie weit der Historiker eine Fortwirkung der Kirchenidee unter „uns“ — ich beschränke mich bei meinen momentanen Erwägungen auf Deutschland, den deutschen Protestantismus — zu behaupten habe. Die theologische Fragestellung hat ihren besonderen Maßstab. Wir haben nicht unmittelbar den gleichen, wie der „allgemeine“ Historiker. Der Letztere achtet überall auf die „Kultur“, ihre vielerlei Formen und Bildungen. Der Maßstab des Theologen, auch als Historiker, ist der der „Kirche“, will sagen (für uns, die Protestanten) der des Evangeliums als eines besonderen „Interesses“, einer eigenartigen geistigen Kraftquelle, eines ideellen Wertspeichers singulärer Natur für Strebungen und Schöpfungen der Menschen, Bindungen und Scheidungen in der Geschichte. Für den „Welthistoriker“ ist der Maßstab die Idee überhaupt möglicher menschlicher Leistungen, individueller und sozialer Schöpfungen des Menschengestes als solchen, der Vernunft. Der Kirchen- und der Kulturhistoriker berühren sich natürlich auf Schritt und Tritt, wäre es auch nur, daß sie sich umschichtig auszutauschen haben in der Beachtung der Wechselwirkungen, welche Kirche (bzw. Evangelium) und Kultur (bzw. Vernunft) in den Völkern, die doch nun einmal vom Mittelalter her in all ihrem „Menschenhaften“ von der Kirche und deren Ideen über das Menschenhafte, in Anspruch oder sage ich: in Zucht genommen sind, aufeinander ausgeübt haben. Die Frage, um die es sich für mich in dieser Studie handelt, ist, ob etwa nach Luther, in der geschichtlichen Fortentwicklung des Protestantismus Kirche und Kultur, Evangelium und Vernunft begonnen hätten, wider einander gleichgültig zu werden, oder aber vielleicht in umgekehrtes inneres Verhältnis zu treten. Das Letztere würde heißen: ob ein Moment gekommen sei, wo mindestens der Kirche, der Theologie die Führung entglitten sei und die Kultur, die Philosophie sie übernommen habe. Und das kann

wirklich geschehen zu sein scheinen seit dem Emporsteigen der „Aufklärung“. Als bald erhebt sich dabei doch die weitere Frage, ob da alles nach der „Notwendigkeit“ geschehen sei, ob nicht herüber und hinüber Mißverständnisse, falsche Begehrlichkeiten, auch falsche Nachgiebigkeiten im Spiele gewesen seien. Vorab natürlich handelt es sich um das Maß der Tatsächlichkeit des Auseinandertretens, den Umfang der in Anspruch genommenen Herrschaftsrechte und geleisteten Fügsamkeit, zumal die Art der konkreten Neugestaltungen, die wir treffen. Ich habe nicht der Entwicklung der Philosophie, sondern nur der Theologie nachzugehen und mich, so rasch es gehen mag, zu Schleiermacher heranzuarbeiten. Denn ich habe dem Thema nach nur diejenige theologische Periode zu überschauen und zu bewerten, die mit diesem Manne eingesetzt hat und, wie ich meine, gerade in der Gegenwart mal wieder zu dem Versuche einer „Überschau“ auffordert¹⁾.

Die kürzeste oder auch umfassendste Bezeichnung des Wesens der Aufklärung, des Besonderen, das sich in ihr darstellt, ist Ablehnung aller Bevormundung des Menschen als Geistwesen. In der Auf-

¹⁾ Ich habe wiederholt versucht mir in umfassenderer Weise Rechenschaft zu geben über die geistige Gesamtentwicklung des Protestantismus, insbesondere auch des 19. Jahrhunderts. (Die des 20., bis hieher, ziehe ich im weiteren erst heran.) Vgl. schon meinen Artikel „Protestantismus“ in PRE.³ XVI, (1905; ergänzt: XXIV, 1913); sodann „Reformation und Aufklärung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart“ (nur ausführliche Thesen, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 16. Bd., 1906, S. 506—510); „D. protest. Kirche“, in „Deutschland als Weltmacht“ (ein Sammelwerk, herausgeg. vom „Kaiser-Wilhelm-Dank“, Verlag „Kameradschaft“, Berlin, o. J. [1910]; dieses Werk ist fast völlig unbeachtet geblieben, obwohl es durchaus wissenschaftlichen Charakter hat); „Luther u. d. deutsche Gegenwart“ („D. neue Deutschland“, herausgeg. von A. Grabowsky, 6. Jahrg., 1917/18, Heft 3). — Aus der reichen Literatur nenne ich nur zusammenfassende Werke: O. Pfeiderer, D. Entwicklung d. protest. Theol. in Deutschl. seit Kant usw., 1891; Wilh. Herrmann, Christl. protest. Dogmatik (in „Kultur u. Gegenwart“, herausgeg. von Hinneberg Teil I, Abt. IV, 2. Hälfte, [1906] ²1909). Von E. Troeltsch vgl. Art. „Aufklärung“, „Deismus“ und „Idealismus, deutscher“ PRE.³ I 1897, IV 1898, VIII 1900, sodann „Protest. Christent. u. Kirche in der Neuzeit“ (Hinneberg a. a. O. 1. Hälfte; 1909), natürlich auch „Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen“, 3. Kap., S. 427—964 (in „Gesammelte Schriften“ I, 1912). — Sehr lehrreich: K. Holl, D. Bedeutung d. großen Kriege f. d. relig. u. kirchl. Leben d. deutschen Protest., 1917, u. K. Aner, D. Luthervolk. Ein Gang durch d. Gesch. f. Frömmigkeit, 1917 (vgl. zu beiden meinen Aufsatz „Zur Geschichte der Frömmigk. in d. evang. Kirche Deutschlands“, Preuß. Kirchenzeitg., XIV, 1918, Nr. 17—20). — Weiter hebe ich hervor: R. Seeberg, D. Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrh., 3. Aufl. 1910; R. H. Grützner, Alt- u. Neuprotestantismus, 1920 (man beachte die vorangeschickten Einzeluntersuchungen in der „Neuen kirchl. Zeitschr.“, 1915—1918); W. Eiert, D. Kampf um d. Christentum. Geschichte d. Beziehungen zwischen d. Christent. in Deutschl. u. d. allgem. Denken seit Schleiermacher u. Hegel, 1921; W. Lütgert, D. Religion d. Idealismus u. ihr Ende; bisher zwei Bände, 1923, (reicht bis zur Höhe der „Erweckung“).

klärung regte und entfaltete sich die Zuversicht des Menschen, Kräfte in sich zu tragen, deren er bisher nicht bewußt gewesen, deshalb bisher in Abhängigkeiten verstrickt geblieben zu sein, die nicht zu recht bestünden, die seiner unwürdig seien. Der „Aufklärer“ hegt ein Gefühl von eigentümlicher Hoheit, d. i. Selbstherrlichkeit, in sich. Daß wir vieles beim Typus jener Zeit jetzt nachträglich wie Wichtigtuerei empfinden, beruht darauf, daß wir auf dem Wege, den das Geschlecht des 17. Jahrhunderts eröffnet hat (das Bahn „brechen“ ist und bleibt in der Geschichte eine Tat, die Ruhm hat, auch nicht zurückgetan werden kann), so viel weiter vorgeschritten sind. Der Erwachsene hat es leicht, Kinder, ja auch sich selbst im Rückblick, zu belächeln. Begonnen hat die Aufklärung oder die Neuzeit in Gestalt neuer Wissenschaft, das will sagen: in annoch einseitiger Bewertung des Denkens. Das „Verstehenwollen“, dies doch nicht bloß im Sinne eines sich selbst genügenden „Erkennens“, „Deutens“, sondern zugleich im Sinne eines praktischen Sichumsehens, Zurechtfindens, womöglich eines sicheren Berechnens, brach in weiten Kreisen wie ein elementares Bedürfnis hervor. Man kann als Historiker nicht verkennen, daß die durch die Reformation zurückgedrängte, ja abgebrochene Renaissance mit dem 17. Jahrhundert wieder einsetzt, diesmal doch in höherem, bewußterem Maße als Bemühen um eine Weltanschauung und um Weltbeherrschung. Darin wirkt es mit, daß die Reformation im eminenten Sinne treibende Gedanken, d. h. Lehren betroffen hatte, die die Geister in bezug auf ihr tiefstes Lebensgefühl aufzustürmen geeignet waren, wenngleich der „Protestantismus“, je länger je mehr und je äußerlicher, nur Autorität wider Autorität gesetzt hatte. Nicht so sehr ein künstlerisches Verlangen und Vermögen, also nicht so sehr ästhetische Stimmung und Kraft trägt die Aufklärung, als ein wissenschaftliches und praktisches Bedürfnis und Begehren. So ist es innerhalb der neuerblühenden Renaissance der germanische Humanismus, der Geist des noch nicht feige und altersschlaff gewordenen Erasmus, der wieder hervortritt, diesmal ernsthafter, entschlossener, tapferer als damals, wo er der Reformation begegnete. Der jetzt beginnende aufklärende Humanismus entspringt einer eigentümlichen Selbstempfindung der Menschen von dem was „human“ sei. Das Spezifische, das Auszeichnende am Menschen war — dem Ausdrucke nach wußte man das ja längst, seit der Antike — die Vernunft. Aber noch kannte man diese nur als ratio, Verstand. Im besonderen Sinne neu ist in der Aufklärung die Zuversicht, mit dem eigenen Verstande alles ergründen, durchschauen, „begreifen“ zu können, dann aber auch zu sollen.

Es ist nicht zu übersehen, daß zwischen der ersten und dieser „neuen“ Renaissance ein Kulturfaktor aufgekommen war, der gerade

dem Gedanken vom „Humanen“, was der Mensch sei und bedeute, ein anderes Gepräge gab, als welches in der Zeit der „alten“ Renaissance noch bestand. Das im Mittelalter und auch in ihr noch gültige Welt-„Bild“ war dahin gesunken, ein umgekehrt orientiertes hatte sich durchgesetzt, die geozentrische Kosmologie des Aristoteles war durch die heliozentrische des Kopernikus (Galilei, Kepler) verdrängt. Sofern das, mit Kant zu reden, eine „Revolution der Denkart“ begründet hat, wirkte es sich erst spät ganz aus, sehr viel früher beeinflusste es die Phantasie und von ihr aus die Stimmung. Die Erde wurde klein und peripherisch am Weltglobus, die Verbindungslinien von Himmel und Erde gewannen anderen Charakter, „unten“ und „oben“ verlor seinen Sinn. Es wurde schwer, sich die Menschheit, die Menschengeschichte als das Zentrum alles „Interesses“ des Weltgetriebes vorzustellen. „Der Mensch“ trat zurück hinter „der Natur“. Ein Luther hatte sinnend und anbetend, Gottes Wunder preisend, stille davorgestanden, daß Himmel und Sterne und Wolken nicht niederstürzten auf die Erde; im 17. Jahrhundert begann man, die Weltordnung anders zu empfinden, nicht mehr an lauter täglich neue Willensentschlüsselungen, Spezialdekrete Gottes da zu denken. Bis in die Intimitäten des Vorlesungsglaubens wirkte das (Paul Gerhardt † 1676 [„Befiehl du deine Wege“) lebt noch in der „alten“ Intuition, Joachim Neander † 1680 [„Lobe den Herren“) schon in der neuen [wenn auch wie ein „Anfänger“]). Man begann im religiösen Denken „Naturgesetze“ zu ahnen. Wenn ich mich so ausdrücke, so muß ich ja wohl betonen, daß ich nicht übersehe, wie die antiken Denker freilich auch schon Naturgesetze gekannt hatten (wenigstens in abstracto, in „prinzipieller“ Statuierung [als Postulate der ja bereits reich entwickelten Mathematik]). Das Mittelalter war da von der Höhe der Antike abgeglitten, und die Reformation hatte das Mittelalter „philosophisch“ nicht überboten, die Renaissance auch nur in Ansätzen. In der Aufklärung steigt zum Teil versunkenes, in concreto doch auch sehr „neues“ Denken empor. Praktisch wichtig war das Zurücktreten vielen Aberglaubens. Die Astrologie hatte ihren geistigen Nährboden verloren. Freilich hielt sich der Hergewahn. (Seit dem Ausgange des 17. Jahrhunderts im Grunde doch nur noch als juristische Rückständigkeit, vielfach bloß territorialer Art!).

Der „klein“gewordene Mensch begann sich in sich selbst zu konzentrieren. Das ist das Charakteristische des aufklärerischen Neuhumanismus. Der Mensch verlernt es sich naiv auszuleben. So sucht er sich bewußt zu werden, was denn in ihm lebe, was ihm als spezifische Art innewohne und bleibe. Und da eben tritt die Vernunft in das Bewußtsein von sich als unvergleichliche Kraft! (Man mag auch hier daran denken, daß die „hohe“ Antike das schon vorangenommen: das ἀνθρωπος

μέτρον τῶν πάντων, im Menschen der νοῦς, wurde nur wieder „entdeckt“). Noch empfand man die Vernunft als „eingestiftet“, aber nun auch wie anvertraut.

Natürlich setzte die Aufklärung sich nicht von heute auf morgen durch. In Deutschland später und langsamer (stoßweise erst um 1750), als in Frankreich und zumal England (bald dem klassischen Lande trivialwerdender Aufklärung). Man sieht, daß die deutsche Aufklärungswissenschaft, der Rationalismus, ein deutliches Pflichtgefühl hinter sich oder unter sich hatte. Ein „Moralismus“, wenn auch wundersam abstrakter, wenig inhaltvoller Art lag ihm im Blute. Das von Luther geweckte herbe Gefühl von Verantwortlichkeit eines jeden vor sich selbst wirkte darin fort. Der „aufklärende“ neue „Humanismus“ war zum Wagen bereit und „kämpfte“ für sein Recht mit rücksichtsloser, auch opferbereiter Entschlossenheit. Es war noch nicht ungefährlich, der Kirche und ihrer Autorität zu trotzen, im Protestantismus so wenig als im Katholizismus. Das Auseinandertreten zweier wissenschaftlichen Strömungen, einer spekulativen und einer empiristischen, ergab sich wie von selbst und alsbald (Descartes, Bacon). Dieser Doppelung entspricht es, daß der bloßen Begriffsbearbeitung an der Hand, sei es der Deduktion, sei es vielmehr der Induktion (Spinoza, Leibniz; Hobbes, Locke), sich die nüchterne Sammlung von Beobachtungen über die Tatsachen, die Dinge und Vorgänge in der Welt, die „Naturwissenschaft“ zur Seite stellte. Das Mittelglied beider Arten von Wissenschaft war die Mathematik, die im 17. Jahrhundert wieder in eine ihrer Großzeiten eintrat. So entstand zugleich mit neuer letzter Seindeutung (Metaphysik) eine neue, die rechnende Physik. Die großen Systeme der Philosophen fanden eine Ergänzung an demjenigen Newtons. Die „moderne“ Weltanschauung begann ihren Siegeszug. Das Universum trat nicht nur vor den geistigen Blick, sondern erschien „konstruierbar“. Das Unendliche gewann den Charakter des von der Vernunft Bezwingbaren, Beherrschbaren.

¹⁾ Neben der Naturwissenschaft ist ja die Geschichtswissenschaft der Zeit nicht zu übersehen; sie entspringt auch dem Interesse am „Beobachten“, des Konkret-Menschlichen. Aber sie bleibt kleinlicher als die Naturwissenschaft (Polshistorie, „Pragmatismus“). — Die spekulative und die empiristische Philosophie waren beide gleich sehr „Rationalismus“, nur daß jene das Denkvermögen sich rein logizistisch vergegenwärtigte und dementsprechend auswertete, letztere es durch die Sinne und ihre Wahrnehmungen, oder auch von der Historie (den „Individuen“) her, unterbaute. Erstere Richtung ist eine Fortsetzung des mittelalterlichen Realismus (Intuitionismus), letztere des Nominalismus (Terminismus). Jene endete als Rationalismus im engeren Sinne, letztere als ein Materialismus, oder aber Psychologismus, die doch beide ihren Charakter daran haben, daß auch sie nur auf Wissen und „Erklären“ zielen. (Eine gemeinsame Frucht

Es ist fast auffallend, daß sich die Zeit nicht noch ganz anders in geistigem Hochgefühl verlor, als es der Fall gewesen. Die Philosophen, die Naturforscher übten bewundernswerte Disziplin an sich selbst. Noch verloren sie sich nicht in geistiger Berausung, noch wußten sie, daß nicht wirklich „alles“ vom Menschengeniste erfaßt werde (selbst Spinoza behielt es im Auge, daß das Unendliche auch „unendliche“ Attribute habe: „wir“ kennen nur zwei, das Denken und die Ausdehnung!). Die religiöse Stimmung und selbst die Gedankengestalt, welche die Kirche hegte, behauptete sich, und nicht bloß in einem Winkel des Bewußtseins. Der Gottesgedanke verlor seine konkret-kirchlichen Merkmale für die Wissenschaft. Aber so sehr auch das „Denken“ ihn in sich „aufklärte“, selbst wenn Spinoza ihn dem der Natur gleichsetzte (und damit den „Pantheismus“ — das Wort wurde für seine Philosophie erst geprägt — erneuerte), er blieb wie ein Sonnenschein, wie trotz allem das Leuchten aus einer Überwelt in der Naturwelt. Es wurde wichtig, daß die Kirche seit alters, in apologetischem Interesse (das doch nicht nur nach „außen“ Betätigung fand, sondern „in“ der Kirche, in der Theologie nicht minder stark war), ein Maß von Gotteserkenntnis als „vernunftthast“, dem Menschengeschlechte als solchem eingestiftet, ihm „von Natur“ eignend anerkannt hatte. Darüber hinaus galt das Dasein „eines“ Gottes als für und durch das „Denken“ gesichert, für etwas, das jedem „beweisbar“ sei, wenn er denn zweifelte. Wie daraufhin der Gedanke der „Schöpfung“ und „Vorsehung“ fast als ein selbstverständlicher sich behauptete, so kaum minder der der „Unsterblichkeit der Seele“ (in diesem Sinne der eines „Jenseits“ nicht nur für Gott, sondern ganz ebenso für den Menschen — als Hoffnung), und zumal der der „Tugend“ als einer notwendigen Anforderung eines jeden an sich selbst. In dieser bekannten, nur uns trivial anmutenden Dreieit von „ewigen Wahrheiten“ sah die Aufklärung die unerschütterbare „natürliche Religion“, auf die auch die Kirche sich je länger je mehr zurückzog. Für sie trat die Theologie (diese ihrerseits die Bibel, „Jesus und seine Apostel“, mit geltendmachend und die natürliche Religion auch von da aus rechtfertigend und als „Wahrheit“ verherr-

beider Richtungen ist der Skeptizismus Humes.) Zwar hat der Materialismus auf Technik gedrängt, aber vorerst eine solche, die eigentlich nur anschauliche Exempel für ihn (automatisch sich bewegende Figuren, tanzende, fressende „Tiere“, auch „Sprecher“ u. dgl.), damit „Beweise“ für seine Grundidee schaffen sollte. Noch war und blieb alles auf Theorie, d. h. lehrhaft, eingestellt. (Auch die Pädagogik, der der Individualismus bzw. Psychologismus Interesse zuführte: Rousseau; anders immerhin Pestalozzi). Erst das 19. Jahrhundert entwickelte die technische Kultur, brachte die Großerfindungen, die neuen Verkehrsmittel, die arbeitenden Maschinen usw.; jetzt erst kam die Periode wertvoller, kraftschaffender Naturwissenschaft, einer neuen Medizin, auch neuer seelischer Lebenskunde.

lichend) ohne Skrupel und Wanken ein. Daß es ihr damit sehr ernst war, zeigte sich in dem Streite um die „Wolfsbütteler Fragmente“. Die praktische Form der natürlichen Religion und der ihr entsprechenden „Kirchlichkeit“ war auf der einen Seite eine zeitweilig schier grenzenlose Weltfreudigkeit (die sich an „allem“, auch dem kleinsten Lebewesen, der alltäglichsten Naturerscheinung entzündete [sog. Physikotheologie!], dann freilich durch das Erdbeben von Lissabon im Herzen getroffen fühlte), auf der anderen ein uns oft „philiströs“ vorkommender Tugendsinn, Tugendstolz („Üb' immer Treu und Redlichkeit bis an dein kühles Grab“ — wenn doch in der Gegenwart noch solche Biederkeit als „selbstverständliche“ gefordert und betätigt würde!), der sich als Glaube an eine „ewige Vervollkommnung“, einen „stetigen Fortschritt“ des Menschengeschlechts, zu starker Strebenwilligkeit auswirkte. Die Natur, das „Weltall“, von Gott her in seiner „überall“ zutag tretenden „Wohlordnung“, seiner zu immer neuem Preis auffordernden „Erhabenheit“ und Schöne (Gellert), ewig „fertig“ (Deismus!); in dem Universum der Mensch, die „Menschheit“, zum „Guten“ von einer Stufe zur anderen emporsteigend, darin unendlicher „Glückseligkeit“ entgegengehend, also von ewigen Idealen erfüllt: in diesem Zwiefachen gipfelte die Ideenwelt der Aufklärung. Es kann nicht verwundern, daß die Aufklärung kirchlich-staatlich in Interkonfessionalismus und Internationalismus auslief. In ersterer Beziehung stellt sie den Höhepunkt dar jener Reaktion gegen den gewalttätigen, dazu von den Staaten, vielmehr von den Dynastien, politisch mißbrauchten Konfessionalismus (dem der dreißigjährige Krieg entsprungen war), die ja letztlich eine seelische Ermüdung bedeutete. Der Internationalismus ist nicht solche, sondern ist spezifische Lebendigkeit, die aus der naturalistisch-idealen Weitenempfindung hervorging, welche dem neuen „Weltbilde“ entsprach. „Die“ Natur, „die“ Menschheit, das waren zwei konzentrische Kreise, die so religiös wie moralisch in Aufstufung und Abstufung die Stimmung umspannten und beherrschten.

Hätte die evangelische Kirche und Theologie sich der Aufklärung in den Weg werfen müssen? Fragen wir lieber, ob sie es konnte? Nämlich von derjenigen Gestalt aus, mit der sie in Deutschland in die neue Zeit eintrat. Durfte sie nicht meinen, sich ihr so freudig ergeben zu sollen, wie sie insonderheit unter dem Einfluß der (die „Dogmen“ vorerst noch selbst rationalisierenden, dadurch im einzelnen denaturierenden, letztlich nur einen matten Supranaturalismus zurücklassenden) Wolffschen Philosophie tat? Hatte sie denn überhaupt geistige Mittel sich ihrer nachhaltig zu erwehren?

Wir treffen, wenn wir den Siegeszug der Aufklärung ins Auge fassen, zum Teil auf jenes geheimnisvolle Gesetz des seelischen Lebens,

das gewissermaßen die „Generationen“ voneinander so ablöst, daß von bestimmtem Moment ab mit oder in einem neuen Geschlechte ein neuer Geist erwacht und hier allmächtig wird. Es ist da, als ob plötzlich „alle“, d. h. die „Jugend“ dieses Augenblicks, anders organisiert sei als die „alternde“, seit einer gewissen Zeit sich gesichert erscheinene Generation. Wie auf Verabredung, wahrscheinlich aber nach psychischem Erbgesetze, verläßt eine neue Schicht von Geistern die „Väter“, ihr selbst unbewußt weithin den „Großvätern“ (man presse das Wort nicht!) sich wiederzuwendend, deren Ideen und Werk wiederaufgreifend und freilich doch nicht etwa wiederholend, sondern zugleich „anders“ auffassend, neuwendend. Indes mit solcher Formel kann man höchstens „biologisch“ das oft so erstaunlich plötzliche Schwinden einer Richtung und Vordringen einer anderen, fast umgekehrten, sich verständlich machen. Wertvoller ist es, daß man beachte, wie bei größerem Überblick klar wird, daß starke inhaltvolle, „geniale“ Programme nur langsam zu tatsächlicher Verwirklichung kommen, daß in der Regel vorerst bloß dieses oder jenes Stück, eine „Seite“ daran begriffen wird. Vielleicht hat der Bahnbrecher ein besonderes Schlagwort gehabt, und die es aufgegriffen, haben vielleicht nicht mal ihm volles Verständnis entgegengebracht. Luthers Werk steht in der Geschichte deutlich unter diesem Zeichen. Ich folge nur der Linie, auf der man seinen Namen festhielt. Innerhalb ihrer setzte sich (das weiß zur Zeit jeder) Melanchthons Auffassung, d. h. eine sehr erhebliche Verengung der Intuition, die Luther leitete, zunächst durch. Das Maßgebende daran ist die Deutung der „Kirche“ als einer „Schule des Glaubens“, also einer Lehranstalt. Möchten auch die „Lehrbücher“ mannigfach gerade Melanchthons Lehren beiseite schieben, die Grundtendenz der neuen Kirche blieb doch vorerst von ihm beherrscht. Diese Grundtendenz behauptete sich auch angesichts der Aufklärung, ja sie kam dem Geiste der Aufklärung, ihrem Grundinteresse, ihrem Leben und Weben in „Gedanken“, Theorien, Systemen, Konstruktionen direkt entgegen. Die lutherische Kirche war von Melanchthon auf die Bahn geführt, wo der „Glaube“ im Grunde (wieder) das „Fürwahrhalten“ einer bestimmten Summe von „Glaubenslehren“ geworden. Gewiß, das Moment des „Vertrauens“ (zu Gott) ging nicht einfach verloren, aber als Schlußpunkt, letzter Effekt des Glaubens war es nur noch sehr undeutlich psychologisch in all den Bibelwahrheiten verankert, die die Dogmatik in der Serie der „loci“ mehr äußerlich geordnet als innerlich geeint hatte. Die Predigt war intellektualistische Erörterung geworden und geblieben; die „Laien“ wußten kaum anders, als daß die Kirche „Doktrinen“ vertrete und als „Rechtgläubigkeit“ die Zustimmung zu allerhand wunderbaren, dunklen, gewiß großartigen, aber auch schwierigen theoretischen Be-

hauptungen ansehe. Die Orthodoxie konnte gar nicht umhin, den Fehdehandschuh aufzuheben, den die Aufklärung ihr hinwarf, und auf dem Felde des „Denkens“, des logischen Operierens, ihre Waffen mit denen des Gegners zu messen. Gerade da hatte sie stumpfe Waffen. Daß die Aufklärung in Hinsicht der „natürlichen“ Gedanken über Gott, die zwiefache Welt, den Menschen und seine Bestimmung ihr so willig zur Seite trat, diese ihre „Voraussetzungen“ rundum anerkannte, nicht ihre „Grundlage“, nur den Oberbau beanstandete (längere Zeit sogar nur „intellektualisierte“, apologetisch zermürbte), verwirrte sie vollends und schwächte sie. Ließ sie sich erst auf Diskussion über die Bibel als „übernatürliche“, rundum von Gott ausgerichtete Autorität, schlecht-hin inspiriertes „Gotteswort“ mit der Aufklärung ein, stieg sie mit in die Arena des verstandesmäßigen Fragens, Zweifelns, Beweisens, so waren ihre Argumente rasch erschöpft und zerstört. Sie machte schließlich freilich aus der Not nur zu sehr eine Tugend und „akkommodierte“ sich dem „Geiste der Zeit“, auch wo keinerlei Not sie zwang. Ich denke an das Eingehen der schwachselig gewordenen Orthodoxie auch auf den Utilitarismus, zu dem der sie stützende Wolffianismus sich in der Moral gestaltete. Immerhin darf man gewisse bekannte Anekdoten über die Predigt nicht zu hoch veranschlagen. Es handelt sich da, genauer zugeesehen, um Geschmacklosigkeiten dieses oder jenes Dorfpfarrers in der selbst dekadent gewordenen Aufklärung; recht erwogen, gehört es zu den Vorzügen des 18. Jahrhunderts, daß konkrete Fragen des Familien-, Gemeinde-, Volkslebens so reichlich auf der Kanzel in „moralische“ Überlegung gezogen wurden.

Der Pietismus hielt den Sieg der von England herüberdringenden Aufklärung für ein Menschenalter in Deutschland auf. Er schuf die eigentlich zum Glauben an die Bibel als Orakelsammlung gehörige Mannigfaltigkeit religiös-sittlicher Praxis. Aber er verlor sich in Velleitäten, Liebhabereien und Übertreibungen. So diskreditierte er an seinem Teile zuletzt nur auch die alte Glaubensart. Selbst die edelste Form der orthodoxen Frömmigkeit, das „Kindesvertrauen“ zu dem Vater im Himmel, bot keine Schutzwehr gegen die Aufklärung und ihre Reduktion des Lehrbestandes (der „Dogmen“) der Kirche. Im Gegenteil: gerade da konnte die Aufklärung als Schmeichlerin erscheinen. Von dem „Vater über dem Sternenzelt“ wußte auch sie zu reden. Nur von einem Punkte aus hätte die Orthodoxie sich ihr mit Erfolg entgegenstemmen können, vom alten echt Lutherschen Sünderbewußtsein aus. In thesi hatte sie ja alles im Evangelium, in der Bibel darum gruppiert. Aber freilich es auch sehr zur Phrase werden lassen. Und vom Pietismus war es durch Verschrobenheiten vollends diskreditiert worden. Auch die große ideale Christusliebe und Himmelshoffnung

(mehr als Unsterblichkeits- und Vervollkommnungsglaube!), die die religiös großen Orthodoxen, ein Paul Gerhardt u. a., gehegt hatten, war vom Pietismus nur zu sehr ins Phantastische verzerrt worden. Was den Pietismus stark gemacht hatte und sein Vorzug war, seine Gefühlslebhaftigkeit, übernahm die Aufklärung in gewissem Maße, sie setzte es nur um in Sentimentalität. In Gefühlen zu schwelgen, sich zu „begeistern“, war die Aufklärung sehr bereit. „Gerührt“ zu sein von Gottes „Güte“, erschien auch ihr als „Tugend“. Aber sie war in dieser Rührung auch rasch geneigt, an Gottes Nachsicht, sein Erbarmen mit der „Schwäche“, zu glauben. Hier war das Geschlecht, das um 1750 den Pietismus abstieß, recht ein Beispiel für jeweiligen elementaren Stimmungswechsel. Für Bekehrung, gar „Bußkampf“, hatte es nur noch das milde Lächeln dessen, der zur „Klarheit“, Reinheit der „Gedanken“ über Gott gekommen sei.

¹⁾ Hier ein kurzes Wort über die sog. natürliche Religion. Eine überaus wichtige Aufgabe wird es sein, ihr einmal im vollen Maße durch die Geschichte zu folgen. Die Aufklärung (im engeren Sinne, die Periode des Rationalismus) läßt sie zur geistigen Großmacht werden. Sie wird in dieser Zeit die stolze Siegerin über ihre starke, bis dahin so gefährliche Rivalin, die Orthodogie. Von letzterer war sie — schon in der alten, ja ältesten Kirche, vollends im Mittelalter, in der Scholastik — auf katholischer Seite so gut, wie dann „auch“ auf protestantischer, neben sich gebildet worden als ancilla. Aber die Magd hatte sich unvermerkt sehr herrisch fühlen gelernt (unter dem Zureden der Philosophie) und schob nun die domina beiseite. Die Vorstellung von „einer“ natürlichen Religion setzte sich um in die von „der“ natürlichen Religion, d. h. sie zeigte vom 17. Jahrhundert ab, welche kritische Potenz sie sei. Mit der Gewißheit ihrer „Natürlichkeit“, unmittelbaren Verständlichkeit, trat sie entgegen der „Künstlichkeit“, Gemachtheit, auf Autorität, wenn nicht gar Brutalität gestützten bloßen „Ansprüchlichkeit“ des Dogmas. Gegen den Gedanken der Offenbarung wandte sie sich nicht: sie selbst wollte „Offenbarung“ sein, nämlich die Uffenbarung. Die katholische und evangelische Kirche hatten sie nur wie ein letztes Nachleuchten solcher gelten lassen. Sie wollte jetzt dafür gelten, das volle Weiterleuchten derselben zu sein. So wurde sie zu einer revolutionären Kraft im geistigen Leben der Christenheit. Nicht nur im kirchlichen Leben derselben, sondern auch, ja viel gefährlicher noch für das staatliche. Ihren Hintergrund hatte sie an der Gleichung *natura* und *ratio communis* (oder *sana*). Die *ratio communis* schloß ein die *religio naturalis*, beide dann die „lex“ *naturalis*, und diese wieder leitete zum „jus“ *naturale*. Es gehört nicht zu meiner Aufgabe, den Ideen vom „Naturrechte“ hier nachzugehen. Die „Aufklärung“ hat nicht nur in der Theologie und Philosophie vermeinte Götzen gestürzt, sondern ganz besonders in der Staatslehre. Die englische und französische Staatsumwälzung, das Aufkommen der Demokratie, gehört zu ihren Früchten. — Die bei weitem besten, eingehendsten Forschungen über die Geschichte und Bedeutung der Idee von der „Natur“ oder „Natürlichkeit“ in Dingen des Soziallebens bieten die Werke von O. v. Guericke: Johannes Althusius u. d. Entwicklung der naturrechtl. Staatstheorien, 1880, ³ 1913; D. Staats- und Korporationslehre des Altertums u. des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, 1881;

Ehe wir uns zu Schleiermacher wenden können, und um seine geschichtliche Stellung in ihrem Zusammenhang mit, und Unterschiede von, ja auch Gegensätze zu seinen Zeitgenossen voll zu erkennen, müssen wir doch noch zwei Strömungen und wenigstens zwei Männer uns vorführen, beide natürlich im weitesten Sinne erfasst, in Vergegenwärtigung dessen, was sie in ihrer Tiefe, in ihrem eigentlich charakteristischen Streben an die Zeit, die Ausgänge des 18. Jahrhunderts herantrugen. Ich denke an die von späteren Vertretern ihrer Tendenzen einerseits als Idealismus, andererseits als Romantik bezeichneten, geistigen Bewegungen oder Arten von Weltanschauung, deren Schöpfer Kant und Goethe sind. Diese beiden Größten in (richtiger: im Eingange zu) einer Zeit vieler Großen darf ich ja nur kurz würdigen. Zu denen, die in der Bahn vorwärtsschritten, welche jene brachen, hat auch Schleiermacher gehört. Sie selbst zählen zu den vulkanischen Geistern, die das ganze Leben mehr als einer Generation in Bewegung bringen, ein Erdbeben für es erregen, nur, daß sie nicht einen bloßen Trümmerhaufen hinterlassen, vielmehr einen neuen Boden voll frischer und starker Triebkräfte. Kant und Goethe, zumal der erstere, sind nicht ohne die Aufklärung zu verstehen und machen ihr in dem engeren Sinne, wie man von ihr zu sprechen pflegt, doch ein Ende.

Zunächst mag man von Kant sagen, daß in ihm die Aufklärung gipfele, will sagen, daß das Eigentümliche, Epochenhafte an ihr, bei ihm erst zu vollem Selbstbewußtsein und „ganzer“, letzter Folgerichtigkeit sich durchringe. Ist es das Wesen der Aufklärung, die Vernunft auf den Thron zu erheben, diese für alles zum Maßstabe zu machen, nur anzuerkennen, was sich verstehen, herleiten, mit „klaren“ Gründen „behaupten“ lasse, so war ihre Grenze, soweit sie sich selbst als Rationalismus hinstellte, daß sie die Vernunft, die ratio, nicht erst unter die gleiche Kritik stellte, wie den überlieferten Bestand an Gedanken und „Wahrheiten“. Nicht als ob die Philosophen, die „Denker“ der Aufklärung, den Begriff der Wahrheit gar nicht untersucht hätten. Leibniz entwickelte, was ja sehr folgenreich wurde, den altbekannten Unterschied der Idee des necessarium und contingens in neuer Weise zur Idee der zweierlei Art von Wahrheiten, der *vérités de raison* und

D. Staats- u. Korporationslehre d. Neuzeit (Entwicklung des Naturrechts bis in den Beginn d. 19. Jhds.) 1913 (die beiden letzteren großen Werke sind der 3. und 4. Band von „D. deutsche Genossenschaftsrecht“). Unter den Theologen hat Troeltsch genauer und gelehrter als irgendein anderer den Ideen nachgespürt, um die es hier geht, auch er, meine ich, doch noch keineswegs erschöpfend, von Gierke hätte er noch manches lernen können. (Darüber hinaus auch von C. Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, 1. Bd.: Das Naturrecht der Gegenwart, 1892).

der vérités de fait. (Die „Welt“ trat dabei unter die Idee der letzteren, und gerade das gab dem rationalistischen Gottesglauben sein Pathos!) Auch das wurde ernstlich untersucht, wie „Erkenntnis“ überhaupt zuwege komme, und wenigstens Hume warf auch die Frage nach der Leistungsfähigkeit der Mittel und Tragkraft der Formen, in denen sich das Denken vollziehe, nachdrücklich auf, er (wenn man es so nennen will) so tapfer, daß er vor keiner Konsequenz zurückscheute und ruhig die Gewinnbarkeit „allgemeingültiger“, sicherer Erkenntnisse, die Nachweisbarkeit von Gesetzen im Weltleben, im „Sein“, nicht nur überhaupt in Zweifel zog, vielmehr leugnete. Dieser Skeptizismus fand bei den deutschen Aufklärern keinen Boden. Konnte er als „Lebensweisheit“ nur in agnostischem Pragmatismus ausmünden, so war aber die den deutschen Philosophen und Theologen eignende Zuversicht zu „angeborenen“, von der „Natur“ (Gott) der „Seele“ oder Vernunft, eingestifteten Ideen, oder „Überzeugungen“, im Grunde auf alten Gemeinplätzen gebaut, die von tieferen Geistern nicht mehr gewertet, ja auch nur beachtet wurden. Kant war es, der in schärfster Erfassung der Problematik des Gedankens der Vernunft selbst der Philosophie erst ihre volle Freudigkeit schuf, indem er damit endete, ihr eine neue, bisher nicht geahnte, höchste Kraft und Aufgabe der Vernunft zu zeigen. Goethe hatte neben ihm (in gewissem Maße der Erbe Lessings, der seinerseits der beste Erbe des Leibnizschen Geistes war) die Bedeutung, den „Gegebenheiten“ des Seins (der Mannigfaltigkeit der Natur und der Geschichte d. i. des Personlebens!) erschlossener zu sein und daran Freude zu wecken, denn er ist es gewesen, der die innere Herrlichkeit, will sagen die unübersehbare „Fülle der Gesichte“, die das „Universum“ dem Geiste zeige, zum Bewußtsein brachte. Dabei ergänzten die beiden größten, nächst Luther, die das deutsche Volk geboren hat, sich auch in der Weise, daß sie gewissermaßen die beiden Grundpfeiler, auf denen psychisch das Menschentum als solches ruht, in ihrer individuellen Geistesart verkörperten. Kant stellte den Typus der Vernunft als produktiver, Goethe den derselben als rezeptiver Funktion vor die Zeitgenossen hin, und sie fanden damit ja freilich bis heute nicht das volle Verständnis. In Kant erreichte die Aufklärung im engeren Sinne insofern ihren Höhepunkt, als er einmal ihre beiden „Schulen“, die logizistische, intellektualistische konstruierende und die empiristische, sensualistisch sich imprägnierende, dann deskribierende, schematisierende Art von „Wissenschaft“, die sie gepflegt hatte, zusammenzufassen wußte in der Art, wie er die Vernunft „kritisierte“. Er ließ beiden Methoden ihr Recht, die eine auf die Form, die andere auf den Inhalt des Denkens verweisend, beiden die Grenzen ihrer Anwendbarkeit bei dem Trachten nach „Wissen“, einem Erkennen, das Denkwang in sich enthalte, vor Augen

rückend. Aber er leistete noch ein Mehreres. Das andere, größere noch als die kritische Sichtung der Erkenntnismöglichkeiten dem „Gegebenen“ gegenüber, war, daß er ans Licht stellte, wie die „Vernunft“, der Geist in spezifischem Sinne Spontaneität, Schaffenskraft besitze. Es ist seine Lehre von den apriorischen Funktionen der Vernunft, die deren lebendige „Gewalt“ bei ihren Grundleistungen (ihren Leistungen in transsubjektiver, „transzendentaler“ Wesenheit) zeigte, ihr damit recht eigentlich Freiheit, „Autonomie“, Souveränität zuschreibend. In der „Kritik der reinen Vernunft“ zeigte er es, wie die Vernunft als Denkvermögen, verteilend und gestaltend (in „Anschauungen“, „Begriffen“, „Ideen“), die Empfindungen oder Eindrücke „machthabend“ verarbeite, die von den Sinnen als ein Chaos aufgenommen werden. In der „Kritik der Urteilskraft“ erweitert er noch das Gebiet der Probleme, die sich da aufthun. Das eigentlich Neue und Bedeutsamste — man sage ruhig zunächst auch: das Fragwürdigste, Unbegreiflichste, Gefährlichste — ist dabei die Idee, die er gewissermaßen offenbart, daß die Welt, das Universum, für den Menschen „sei“, was er selbst, in ihm „die Vernunft“ wie ein Kunstprodukt „baue“, so erst zur Entstehung bringe. Stieg die „Aufklärung“ von dem Augenblick an in der Geistesgeschichte empor, wo die Vernunft sich von der Autorität emanzipierte, so erreichte sie in Kant den Zenith, sofern dieser der Vernunft die Kraft, und das hieß mit der Fähigkeit so Recht wie Pflicht vindizierte, alles zu beanstanden, höchstens als „Problem“ anzuerkennen, was nicht als ihr Produkt sich legitimiere, und andererseits alles von sich aus ins Leben zu rufen, zum „Dasein“ zu bringen, wozu sie in sich die Schöpfermöglichkeit entdeckte. Was Kant die transzendente Freiheit nennt, ist das tiefste letzte Geheimnis der Vernunft, wie diese sich ihm darstellte. In der Lehre von ihr dokumentiert sich am hellsten sein Idealismus, von dem — in Unterscheidung von Rationalismus — die philosophische Epoche, die er inaugurierte, den Namen bekommen hat. Die Fichte und Hegel haben in ihrer Weise (ob glücklich oder nicht, steht hier nicht zur Frage) von vollends rückhaltloser „Objektivierung“ der Vernunft (oder schaffenden „Freiheit“, oder „Idee“) aus ihr Totalsystem zu bilden gesucht. Kant selbst hat sich wesentlich in der Sphäre der „praktischen Vernunft“ gehalten, sich genügen lassen an der Herausarbeitung des „Sittengesetzes“ zu seiner Paradoxie als das „Gesetz“ der „Freiheit“ (d. h. als Widerspiel zu Zwang und Belieben), als eine „Notwendigkeit“ für den „sich verwirklichenden“ Geist, die „sich selbst begreifende“ Vernunft in ihrer Schöpferhaftigkeit.

Goethe ist neben Kant, in derselben Großartigkeit, Selbstgewißheit, Entdeckersicherheit derjenige, der überall nur „staunen“ zu sollen und zu können meinte. Nicht als ob Kant in der Titanenhaftigkeit

seines Freiheitsgefühls als Vernunftwesen das Staunen nicht begriffen, mit Willen sich abgewöhnt hätte. Man braucht sich nur an die Feierlichkeit seiner Worte vom gestirnten Himmel „über“ dem Menschen und vom Sittengesetz „in“ ihm zu erinnern, um zu wissen, wie sehr er der Ehrfurcht zugänglich war. Aber Goethe empfindet tiefer als er das ewige Quellen im Sein. Sucht Kant, daß ich so sage, mit einem Quos ego! alle Empfindungen und Regungen zu beherrschen, der Vernunft „untertan“ zu machen, wobei doch die Vernunft selbst ihm die Größe ist, vor der er sich beugt, der jeder individuelle Geist verpflichtet ist, so ladet Goethe gewissermaßen alle Empfindungen, alle „möglichen“ Eindrücke zu Gäste bei sich ein, er ist sicher, daß ihm immer neue ungeahnte Gaben aus der „Natur“, dem „Leben“, dem Universum zufließen, wenn er sich nur „offen“ hält für alles darin. Goethe ist der Gegner alles bloßen Rationalismus (Kant der Übersteigerer). Er ist (mit, in gewissem Maße durch Herder!) der Thorage geworden unter den Gefühlsvirtuosen, die schließlich auf den Namen „Romantiker“ getauft wurden. In „Sturm und Drang“ gingen er und die Seinen hinweg über alles, was bloß verständig, und das hieß ihnen: bloß konventionell, der „Menge“ gehörig, nur sie in ihrer Armseligkeit regelnd heißen könne. Auch sie redeten von Freiheit, aber wesentlich anders als Kant, nämlich wie von einem „Rechte“ der „Individuen“. Die Betonung der unbedingten Individualisation alles „Lebens“ im Universum zeigt vollends bei den Romantikern die von Kant abgewendete Stimmung. Sie schufen nicht erst die Idee des Organismus (diese war für Kant nicht minder wichtig!), aber sie verwerteten sie und den zu ihr gehörigen Begriff der Entwicklung metaphysisch und historisch. Ja, sie eigentlich erst (vorab Herder) „entdeckten“ Wesen und Bedeutung des „Werdens“, oder der Geschichte wie eines Stromes des Lebens. Auch ihnen war es verständlich, daß „Vernunft“ das Merkmal des Menschentums sei. Und doch mieden sie gern das Wort, redeten lieber vom „Geiste“, als doch noch mehr als bloße Vernunft. Nur daß ein Goethe freilich überall Klarheit suchte, verworrene Gefühle nicht wollte, und das „All“ gerade in seiner Fülle wie eine lichte Sphäre empfand.

Kant steht mit seiner Art von Gestaltung der Weltidee, seinem inneren Weltbilde (trotz seiner „Kritik der Urteilskraft“!) noch zu Newton, d. h. auf dem Boden der mechanischen (mathematisch-schematischen) Vergegenwärtigung des Universums, erst Goethe ist (sicher angeregt auch durch antike Denker) bahnbrechend für eine dynamische Naturbetrachtung. Durch seine ästhetische Bewertung der „Idee“ des Organismus, ihre Anwendung auf die Kunst, hat Kant auch dieser vorgearbeitet, aber es blieb bei ihm noch bei der abstrakten Formulierung, wo Goethe die Intuition, die immer rege Phantasie einsetzte. Erst

für den Dichter wurde das „All“ wirklich zu einem Born von Gestalten, zu einem Gesamtorganismus des „Lebens“ als solchen, zum Quell unerschöpflicher Neuformungen in notwendiger, gliedhafter Bezogenheit aufeinander und innerer Harmonie. Kant ist und bleibt Theoretiker.

Es ist immer wieder zu erkennen, daß Kant zur Religion kein eigentlich lebendiges Verhältnis fand. So vielerlei feine, ja tiefe Einzelbemerkungen sein Werk über die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ enthält, dies Werk ist doch das am meisten alt-„rationalistische“, das aus seiner „kritischen“ Periode stammt. Es war Goethes Kreis (im weiteren Sinne), der Boden der Romantik, wo in bezug auf die Religion und dadurch in bezug auf die Theologie zuerst ein Neues gepflegt wurde. Ich komme damit zu Schleiermacher.

II.

Wenn man sich klar wird, wozu ich im vorstehenden in der Kürze den Versuch gemacht, wie eigentümlich verwickelt die geistige Welt war, in der Schleiermacher heranreifte und innerhalb deren er sich zu orientieren hatte, so sieht man erst, welch eine bedeutsame Kraft er war, daß er wirklich mit unter die Großen unserer Geschichte gehört. Es ist schwer, die Theologie, auf die er stieß, die er als „Sachwissenschaft“ in Halle kennen lernte, ohne Vorurteil zu würdigen. Als Gelehrsamkeit war sie durchaus unverächtlich. (In Halle wirkte noch Semler [† 1791], um den Schleiermacher sich allerdings auch kaum kümmerte). Als Prinzipienwissenschaft und Systematik kam sie, insonderheit bei den Sachberühmtheiten, nicht über Kompromisse zwischen dem Alten und Neuen, dem überlieferten Dogma und dem von ihr ausdrücklich zugestandenem Herrenrechte der Vernunft hinaus, sie nahm von allen Bewegungen in der Philosophie Notiz, hatte aber nicht das Glück, unter ihren Vertretern etwa einen erscheinen zu sehen, der Kant voll verstanden hätte. Sie blieb im Schwanken zwischen Supranaturalismus und Rationalismus, von beiden stimmungsmäßig abhängig, befangen. Kein Werk der Dogmatik oder Ethik, das sie hervorbrachte, war ein „großer Wurf“. Man übersehe die Pietät nicht, die neben geistiger Kraftlosigkeit in den systematischen Werken (etwa eines S. J. Baumgarten oder Semler und Niemeyer, um nur Hallenser zu nennen) sich ausdrückt! Vielleicht, daß sie vollends lähmte (Semler wurde mit Bewußtsein Relativist). So war um die Wende zum 19. Jahrhundert wenig Interesse für die Theologie als solche vorhanden. Was unter den jungen Theologen des letzten Menschenalters an „Köpfen“ sich gefunden, war fast ohne weiteres zur Philosophie übergegangen (man braucht ja nur die Namen Fichte, Schelling, Hegel zu nennen). Schleiermacher allein hielt bei der Theologie aus, wurde Pfarrer, öffnete sich

bewußt und in höchstem Fleiß der Philosophie und blieb doch ohne inneres Schwanken in freiem Willen, mit „Lust“ Theolog¹⁾. Er hat sich ernstlich mit Kant beschäftigt, aber freilich gerade von ihm am wenigsten sich zu eigen gemacht. Immerhin hat ihm Kant den Dienst getan, ihm die Möglichkeit zu zeigen, als Theolog ein Neues zu pflügen in Abwendung von der bisherigen Grundvorstellung von der Religion. Ihm erschloß sich im Zusammenhang mit seinen romantischen Freunden in Berlin, wenn auch nicht „durch“ sie (im Gegenteil an ihrem Mangel und vielleicht kraft seiner Pietät gegen das, was sie bloß als Armut ansahen), daß Religion nicht Sache des Denkens sei, sondern des Gefühls, eines „unmittelbaren Anschauens“, „des Sinn's“, wie er gern sagt. Ich kann ja nicht darauf eingehen, wie sein neuer Eindruck von Gott — denn darum handelt es sich letztlich — im einzelnen gestaltet war, ich kann nur mit breitem Pinsel malen. Und da ist es die Hauptsache, daß ihm die Ideen von Gott und dem „All“, dem Universum zusammentraten, wobei ihm Christus als geistiger Vermittler vor der Seele stand. Man kann es nicht verkennen, daß in den „Reden über die Religion“ weite Strecken pantheistischen Geistes, eine Stimmung atmen, für die Gott und All nicht nur zusammentreten, sondern auch zusammenfließen. Und doch ist es falsch, sich in ihnen Schleiermacher theoretisch als Pantheisten vorzustellen. Allbeherrschend in den Reden ist der Wille, die Religion überhaupt von jeder „Theorie“, jeder Art von formuliertem Gedanken, nicht nur von jedem „Dogma“, nein von jeder Mitwirkung auch des freiesten Intellekts fernzuhalten. Auch „Atheisten“ könnten Religion haben, scl. theoretische Gottesleugner, solche, denen Gott als Begriff nichts „sei“, nicht gelte: Religion sei nur „Gefühl“, „unmittelbares“ Innewerden, „Anschauen“ des „Universums“. Als konkrete Lebensfülle sei dieses in seinem Inhalte, seiner Kraft als Einheit, als geschlossener, unzerstörbarer Wert, dem gegenwärtig, in dieser Weise, als ein bestehendes Eigenwesen, „das“ Ewige, dem klar und gewiß, der ihm eben mit „Religion“, das ist im „Gefühl“ sich öffne. Schleiermacher denkt gar nicht daran, etwa mit dem Atheisten oder Pantheisten Gott und die Welt in dem Gedanken des Universums theoretisch zu vereinerleien. Das Universum ist ihm nur der Ort, der alles auffängt, in dem alles als „Wirkung“ lebt, was Gott in sich „hat“, so in sich hat, daß er sich selbst in der Welt darlebt. Er „ist“ nicht die Welt und doch für niemand (man wird in Schleiermachers Sinn sagen dürfen, auch für sich selbst nicht!) vorhanden als, wie er im Universum (dieses

¹⁾ Man wolle mich nicht auf Herder verweisen. Natürlich übersehe ich ihn nicht. Aber er ist doch nicht, wie die genannten Männer, Schleiermachers Zeitgenosse († 1803); und in seiner Zeit war die Flucht vor der Theologie noch keineswegs an der Tagesordnung.

Wort ist für Schleiermacher der Lieblingsausdruck und soll an sich dasjenige bezeichnen, woran man sich zu orientieren habe, wenn man sich überhaupt „objektiv“ klarmachen wolle, was Religion „enthalte“) erscheint, uns Menschen (vielleicht muß man sagen: sich selbst) zum Bewußtsein kommt. Gott „ist“ nicht das Universum, dieses aber sein lebendiges Bild, ganz und gar der Widerschein, der Abglanz seines Wesens, als immer neu gezeugt von ihm sein eigener Antitypus, sein „alter“ ego wie Leib und Seele. All sein Sein legt er in das Universum. Für Schleiermacher hat in diesem Sinne die „Schöpfung“ Ewigkeit, ohne daß ihm darum Gott zu einem Wesen würde, das überhaupt kein „an sich“ hätte. Die Gewißheit, daß Gott und Welt so zueinander gehören, daß Gott „im“ Universum zu finden ist, dem Menschen hier geistig zweifelsfrei erreichbar wird, gründet sich für Schleiermacher nicht in irgendwelcher logischen Funktion, sondern in „unmittelbarem“ Erleben, in einer Art von Sensation. Das geistige Auge „sieht“ Gott, wo es sich dem Universum zuwendet, für die Intuition ist er dort „überall“ gegenwärtig, in jedem Gebilde deutlich „gegeben“. Wer da meint, Gott und Welt „gedanklich“ nicht unterscheiden zu dürfen, mag es lassen: ist er dessen inne, was das Individuum am Universum hat, so hat er „praktisch“, worum es geht. Das Universum, Gott „in ihm“, bewältigt den „Sinn“. Der Geist kann letztlich nicht umhin, sich zuzugestehen, daß er da etwas Spezifisches „gemerkt“, innerlich vernommen habe, daß etwas auf ihn eingedrungen, sich ihm „offenbart“ und als Ungeahntes erschlossen, zu Bewußtsein gebracht habe.

Zwischen dem Individuum und dem Universum, das ist zugleich Gott, besteht ein geheimnisvoller Zusammenhang. Wie Gott im Universum, lebt dieses „im“ Individuum. Gott, Universum, Individuum sind nicht „identisch“, aber „unlöslich“! Der Fromme „fühlt“ das, hat das „im Blick“: er läßt sich nicht beirren in der Gewißheit, von der „Wahrheit“ durchdrungen zu sein. Wo immer jemand zu „Gefühl“ erwacht, seiner selbst als Eigenexistenz lebendig inne wird im All, da „hat“ er, indem er „sich“ hat, auch Gott. Und ist doch nicht etwa selbst Gott! Sondern nur seiner „voll“.

Wenn der Mensch fähig ist, das Aufquellen seiner individuellen Existenz aus dem Urgrund alles Seins zu belauschen, und soweit als ihm das beschieden ist, hat er Religion. Schleiermachers Abstand vom Rationalismus, auch von Kant, sein Zusammenstehen mit Goethe, mit der Romantik, ist klar. Und es ist seine wissenschaftliche Bedeutung, mit dem orthodoxen, aufklärerischen, kantischen Religionsbegriff als solchem gebrochen zu haben. Goethe hat keinen neuen „Begriff“ der „Religion“ erstrebt. Ob die Philosophen und gar die

Theologen den Gott, den er — sachlich nicht anders als Schleiermacher — im „Innern“ der „Natur“ und seines „Busens“ in ehrfürchtigen Schauern, in Bangen und Wonne verspürte, anerkannten, war ihm nicht wichtig. Gerade das war Schleiermacher wichtig! So hat er für die Theologie einen neuen Grund gelegt. Wir müssen noch einen Augenblick dabei verweilen, um dessen Eigenart und Tragfähigkeit zu prüfen. Ein Vergleich mit Kant führt am kürzesten zum Ziel. Daß Kant den Gedanken von Gott nicht als Resultat metaphysischer Spekulation, nicht als den eines intellektuell gesicherten Sonderwesens gelten läßt, daß er ihn aus der Sphäre der reinen (scl. theoretischen) Vernunft herausnimmt und in die der „praktischen“ verweist als eines der „Postulate“, die sie letztlich erhebt, beseitigt nicht das Moment eben der Gedankenhaftigkeit der persönlichen Beziehung auf Gott. Dieser und der Mensch stehen sich bei Kant „gegenüber“ wie zweierlei Wille, der Mensch so „frei“ wie Gott, nur doch mit dem Bewußtsein durch das gleiche „Gesetz“, das Sittengesetz, mit ihm innerlich verbunden (richtig verstanden beide dadurch als die Formel für ihr Wesen gleicherweise auch gebunden!) zu sein. Kant wollte nicht Deist, sondern „Theist“ sein, und das heißt, auch er wollte Gott gedacht wissen als in lebendigem, innerem Rapport stehend mit dem Menschen als einzelнем. Diesen Rapport sah er gegeben im Gewissen und anerkannt im Glauben. Aber nun ging er doch alsbald über, wie der „Deist“, zu der Vorstellung eines „äußerlichen“ Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Gott ist eigentlich nur der Bürge dafür, daß das Sittengesetz sein Recht erhält, insonderheit neben und über dem Naturgesetz. Alles religiöse Leben hat ethisch-rationales Gepräge und bewegt sich, ohne eigentlich persönliche oder gemüts- und herzmäßige Note wie zwischen Untergebenem und „machthabendem“ zuverlässigen Vorgesetzten. Diese Äußerlichkeit, Kahlheit, des praktisch nur in der Reinheit und Zuversichtlichkeit des Pflichtbewußtseins „empfundenen“ Verhältnisses zwischen der Seele und Gott hat Schleiermacher abgestoßen. Er seinerseits ist durch und durch Mystiker. Gewiß fühlte auch Kant sich „geborgen“ durch Gott, Schleiermacher fühlte sich am Herzen Gottes, wie ein Kind im Mutter Schoß, geborgen „in“ Gott. Das war der elementare Stimmungswechsel von auch der feinsten, höchsten aufklärerischen Frömmigkeit zur romantischen. Ihn als solchen zu einer Theorie gestaltet zu haben, ist Schleiermachers eigentliche Leistung. In welchem Maße er dabei „das Richtige“ getroffen, ist eine Frage für sich. Die nachfolgende Entwicklung hat es erst klargemacht, was alles in Schleiermachers Konzeption lag, und auch ihre Grenzen gezeigt. Hier lege ich vorerst nur den Finger auf zweierlei. a) Für Kant ist es die Grenze, daß nach ihm die Religion sich selbst empfinden muß als eine Produktion

des Menschengesistes, und das ist sie doch nach dem Zeugnis der Geschichte nicht. Alle echte, gar die wahre Religion (wenn ich kurzerhand das Christentum als solche hinzustellen mir gestatten darf) weiß sich als gewirkt, nicht durch Entschluß des Willens, „Postulat“ der Vernunft von seiten des Menschen autonom begründet, sondern durch Erlebnis (Offenbarung), das an sich rein „tatsächlicher“ Art ist, heteronom erzeugt, von Gott je nachdem erzwungen oder „geschenkt“. Der homo religiosus „muß“, wohl oder übel, seinen Gott als über ihn gekommen, anerkennen. Dafür hat Schleiermacher in seiner Zeit als erster wieder Vollverständnis. Ganz abhandengekommen war solche Erkenntnis ja nicht. Bei sinnigen Aufklärern, einem Gellert (der ja noch stark orthodoxen Einschluß hat), aber überhaupt denen, die „gerührt“ waren, wenn sie Gottes „Walten“, seine „Hand“ in der „Natur“ sahen, auch bei Kant, dem die Vernunft letztlich das Selbsterlebnis für den Menschengesist (das „Erlebnis“ eines Könnens und Sollens in transzendentaler Kraft) bedeutet, schwingt sie mit. Aber Schleiermacher betont sie. b) Kant bleibt noch innerhalb der aufklärerischen „Weltanschauung“ stehen, wie sie spezifisch gesetzmäßig, will sagen letztlich schablonenhaft sich gestaltet hatte. Auch für Kant ist die Welt ein „gegliedertes“ Ganzes, aber ein „Bau“. Architektonische Phantasie belebt ihm das Welt-„Bild“. Als der ewige sittliche Wille, die postulierte persönliche Hypostase des Sittengesetzes, ist ihm Gott zwar zugänglich, in der Welt, für den Menschen, aber nur punktuell (im Gewissen), keineswegs in „allem“: als Natur ist die Welt für ihn nur umspannt von Gott, als „Wille“. Das hat erhebliche Bedeutung für die Selbstanschauung des Menschen von sich als der bestimmten Person, im Grunde erscheint er sich da nur als Exemplar einer Gattung, wie etwas Zufälliges, etwas Ersehbares, wie ein „Baustein“: jeder hat Platz, bedeutet auch etwas, aber keiner würde als eben „er“ vermißt, wenn er nicht da wäre. Für Kant ist das Individuum noch nicht belangreich. Er redet sehr bewußt von „Spezifikation“ (in der „Kritik der Urteilskraft“) als Merkmal alles Lebendigen und macht praktisch doch nur erst als Ästhetiker (Kunstdeuter!) von dieser seiner theoretischen Erkenntnis Gebrauch. Alles Erscheinende hat bei ihm im großen noch zahlen- oder linienhaften Charakter, nicht was der oder das einzelne im „Besonderen“ hat und ist, steht ihm (für gewöhnlich) geistig vor Augen, sondern was ein jedes mit „in die Reihe“ stellt. Die Abstraktion regiert noch sein Denken. Nicht das konkrete, sondern das bloß numerierte (letztlich stets gleichförmige) Subjekt tritt ihm praktisch vor die Seele, wenn er des Individuums gedenkt. Er kennt außer dem Gesetz eigentlich nur den Einzelfall, die Privatperson, die sich der Regel einzuordnen hat. Dem gegenüber ist

Schleiermacher von anderer Phantasie erfüllt. „Künstlerisch“, ästhetisch ist der Aufklärer nicht minder eingestellt als er, aber selbst Kant sah nur Umrisse, Größen- und Ordnungsverhältnisse, ein „Gefüge“, auch wo er die Idee der immanenten Einheit, des „Organismus“, theoretisch verwendete, und wiewohl er (anders als der Durchschnittsaufklärer, der bloße Rationalist) im „Begriff“ den Mechanismus und den Organismus bewußt differenzierte. Schleiermacher, der „Romantiker“, apperzipierte wie ein Musiker, oder aber wie ein Poet, ein Lyriker; wo er „sah“, war es überall, wie der Plastiker sieht. Ihm besteht das Universum aus lauter „besonderen“, unendlich variablen, in ihrer Varietät für das „Ganze“ notwendigen, seinen „Reichtum“, seine Unererschöpflichkeit erst zeigenden, offenbarenden, daher im Werte unerseßlichen Einzelbildungen; überall erscheinen vor seinem inneren Auge konkrete, nicht bloß „unzählige“, sondern auch „unvergleichliche“ Individuen, jedes für sich „das Ganze“ darstellend, eine unergründliche Ineinsfassung aller Kräfte des Universums, der Urkraft Gottes in ihm. Schleiermacher ist im Unterschiede von Kant — aber vergleichbar mit Goethe, wie jeder echte Romantiker — selbst Künstler und Denker als solcher. Daß er das Bedürfnis hat, in Gedanken zu erfassen, in Theorien, ja in ein System zu bringen, was er eigentlich schauend, fühlend wie ein Künstler (es ist nicht Zufall, daß Schleiermacher auch Plato-Übersetzer ist!) am Universum, im eigenen Inneren, in sich als Individuum (Monologen!) „erlebt“, stellt ihn in die Geschichte der Wissenschaft. Aber er zahlt seiner künstlerischen Individualität den Tribut darin, daß er Kants Freiheitsidee nicht begreift, Kants Idee des Sittlichen nicht erreicht, das Ethische und Ästhetische nicht deutlich unterscheidet, das Weltgetriebe im Tiefsten nur wie ein ewiges, unendlich sinnvolles Spiel, eine Art von Musikwerk, eine grandiose Fuge empfindet, während Kant ein transzendentes Ideal in sich trägt und in einem Glauben in die Unendlichkeit projiziert. Bei Schleiermacher ist alles, modern geredet, „immanent“ empfunden. Man kann streiten, wer „faustischer“ war, Goethe oder Kant; sie hatten beide stets das Unendliche, Ewige im Blick; dieser im Fernblick auf den hellen, unverrückbaren Zielpunkt, den Weg wie eine gerade Straße vor sich, jener im Nahblick, als frohes Leuchten über allem, im Gedränge der Zeitlichkeit und über den zahllosen Biegungen des Wegs der „Wirklichkeit“. Schleiermacher steht hinter beiden zurück. Aber doch nur wie ein Aristoteles hinter Plato! Er wird der Beobachter, der Problemsammler, der Schöpfer neuer „Disziplinen“, ein Organisator der Eindrücke vom All zum System von Gedanken. Ihm erschließt sich auch die Geschichte in ihren großen Bildungen, ihren Gemeinschaften, die Säule der Kulturformen! Denn ihm ist der innere, seelische Reich-

tum der historischen „Menschheit“ anders anschaulich, gegenständlicher als Kant; da hat er teil an dem, was der allgemeine Fortschritt über Kant wurde, den die Romantik anbahnte (und den doch selbst Goethe noch nicht so mit vollzog).

Ich kann es nicht für meine Aufgabe ansehen, von Schleiermachers Einzelwerken schildernd zu reden. In den ersten Auflagen dieser Schrift habe ich mich mehr ergehen mögen als diesmal, wo ich mir ein weiteres Ziel gestellt habe. Schleiermacher hat ja fast das ganze Gebiet der Theologie wissenschaftlich bearbeitet (nur zum Alten Testament hat er kein inneres Verhältnis gefunden). Und er war nicht nur Theolog im weitesten beruflichen Sinn, so Gemeindepfarrer wie Hochschullehrer, sondern auch Philosoph, forschend, unterrichtend, schriftstellernd,

¹⁾ Goethe ist als Dichter kaum, weniger jedenfalls als Schiller, für spezifisch „historische“ Gestalten interessiert, andererseits schafft gerade er, als Epiker und Dramatiker, in Seelenerfassung ja die ergreifendsten „Individual“-Bilder menschlichen Wesens. Als „Theoretiker“ — man sage: als Philosoph — ist er jedenfalls der Geschichte nicht so zugewandt, wie Schleiermacher, am wenigsten den Großformen derselben; vielleicht ist Schleiermacher von Herder (den er an Klarheit des Denkens überbietet, in der Sache zum Teil doch nicht erreicht) mitbestimmt. — Es wird einmal ein Thema für sich sein müssen, wie die Wissenschaft, die Philosophie, die Theologie, von der konkreten Art psychischen Empfindens einer „Zeit“, oder des sich eben durchsetzenden, bestimmend werdenden Genius beeinflusst wird und ihr lebendiges Gepräge empfängt. Wenn man weiß, in welchem Maße Schleiermacher Musiker (Sänger, bis in das Alter mit ausübendes Glied der Berliner Singakademie) war, so kann einem nicht entgehen, wie „musikalisch“ seine Empfindung des Universums ist: es ist ihm voll von Klang und Sang. Dies doch freilich so, daß ihm die „schauende“ Phantasie keineswegs mangelte. Ich will nicht streiten, welcher „Sinn“ seine Art des „Vergegenwärtigens“ vorab leitet, ob inneres Schauen oder Hören. Aber das ist klar: wo er „sah“, war es mit anderen Augen als Kant, ja vielleicht auch Goethe, er „erschaut“ im All nicht Umrisse (nicht „Linien“, wie ein Architekt), nicht Farben (wie der Maler), sondern lebendige Gestalten (wie der Plastiker). Und er fühlt („hört“!) schlagenden Puls in jedem Gebilde. Darin tritt der Musiker in ihm ins Mittel. Gott ist ihm das klopfende Herz des Universums. Von ihm ist der Rhythmus des Ganzen. Schleiermacher „fühlt“ die Welt wie eine ihn umdrängende Menge gleich„gestimmter“ Geistwesen. Nirgends tote, „stumme“ Materie, in allem letzte seelische „Harmonie“, eine Art von Reigen der unendlichen „Individuen“. War in der alten Renaissance der Farbensinn der stärkste, in der Aufklärung der Liniensinn, so in der Romantik der Tonsinn. Für den Mann der Wissenschaft bedeutet ausgeprägtes musikalisches Empfinden leicht die Gefahr der „Verschwommenheit“ im Denken. Schleiermacher hat Kant zu eifrig studiert, um nicht als Denker „Klarheit“ zu erstreben. Hat er sie allseitig als Systematiker erreicht? (Den Musikalismus der Monologen hat Fr. M. Schiele [S. VI seiner Einleitung zur kritischen Ausgabe derselben] zuerst bemerkt; nach ihm sind selbst die Interpunktionen dort „viel mehr Vortragszeichen, ja musikalische Akzente, als Satzrenner“. Ich meine, die Diktion sei nicht allein musikalisch in den Monologen!).

in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin so tätig wie auf dem Katheder der Universität, immer bereit eine Spezialfrage zu behandeln, oder auch ganze Komplexe. Auch in der Philosophie hat er die Studenten in fast alle „Fächer“ eingeführt. Seine Vorlesungen darüber sind wesentlich vollständig nach seinem Tode herausgegeben. Die sachlich bedeutendste unter ihnen ist ihm selbst offenbar die Dialektik gewesen. Wie seine „Papiere“ ergeben, die immer neuen „Entwürfe“, ist er zu keinem definitiven Abschluß gelangt. Es hat fast etwas Schmerzliches, wie unsicher Schleiermacher über das letzte Verhältnis von „Wissen“ und „Religion“ bleibt. In den „Reden“ war er zuversichtlicher aufgetreten, als er war — nicht damals im Augenblick, aber bei eigenem weiteren „Denken“. Als Theolog konnte er nicht umhin auch die Glaubenslehre, die theoretischen Behauptungen, zu denen die Religion (nicht die „entstehende“, die „entstandene“) führe, sich und anderen vorzuhalten. Und da kommen für ihn doch die Konflikte zur Geltung, über die er in den Reden noch lächelte. Immer wieder, bis an sein Ende, tauchen Sätze auf, die die „Wahrheit“ der religiösen Gedanken, die der „Theolog“ vertritt, zweifelhaft machen, die religiöse Weise, Gott zu erfassen, seiner wie eines „anderen“ als die „Welt“ inne zu werden, als unzulänglich erscheinen lassen. Die Identität von Gott und Welt, also der Pantheismus, tritt stets von neuem als eigentliche „Lösung“ der Rätsel hervor, die das Denken, das reflektierende Bewußtsein, am Sein, an dem scheinbar unausgleichbaren und, wie er meint, doch notwendigerweise zu überwindenden Gegensatz von „Idealem“ und „Realem“, Geist und Natur empfindet. Aber ebenso lesen wir immer wieder Sätze, die die Religion, ihre Art Gottes fühlend inne zu werden, als doch eine sichere, ja die „wahre“ gegenüber dem auf Ineinssetzung von Gott und Welt drängenden Denken hinstellen. Die „Zettel“, die alle Arten von „Versuchen“, Momentformulierungen, Probelösungen fixieren, zeigen, wie unbedingt ehrlich Schleiermacher vor sich selbst ist, sich keine Schwierigkeit seines Eintretens für die Religion, als Theolog eine „Glaubenslehre“ vorzutragen und zu verfechten, verbirgt. Ihn beängstigt die Idee des „Absoluten“, deren der Philosoph nicht entraten kann und die doch den Theologen, wenigstens den christlichen, bloß immer heirrt, solange sie rein logizistisch-metaphysisch gefaßt wird. Es ist letztlich nur um so beachtenswerter, daß Schleiermacher in der von ihm selbst zum Druck gebrachten, in der zweiten Auflage (1830) „abschließend“ ausgestalteten Glaubenslehre sich ausdrücklich dawider wehrt, Pantheist „geschimpft“ zu werden (§ 8, Zusatz 2; vgl. schon 1. Aufl. 1821, § 15, 5). Kommt er in seinen „dialektischen“ Gedankengängen immer neu auf einen Punkt, wo er sich eine Abrundung, einen Abschluß des Wissens nur in der Idee des

„All-Einen“ zuzugestehen vermag, so zeigen seine Zettel auch immer wieder Ansätze zur Rechtfertigung der Betrachtung der (christlichen) Religion als letzter Wahrheitsvergewisserung von Gott und seinem Unterschiede von der Welt. Schleiermacher kommt aus dem Zwiespalt des Philosophen und Theologen in einer Person, wie er als Mann der Wissenschaft, als „Denker“, zu sein das Bedürfnis hatte, deshalb nie ganz heraus, weil er auf der Fährte von Kant zwar zu dem Mute kam, die Religion in sich selbst aus dem Gebiete des Denkens herauszustellen, auf dem des Denkens aber nicht gleichzeitig auch zu differenzieren, wie jener. Der „Kritiker“ Kant fand in Schleiermachers Geistesart — sie war eine „spekulative“ — keinen Widerhall über die unmittelbare Sphäre der Religion hinaus. Es ist im Grunde auffallend, daß Schleiermacher Pantheist nicht sein „wollte“. Die Konzeption vom Wesen der Religion, die ihm entstand, gewährt in der Tat keinen durchschlagenden Gesichtspunkt wider den Pantheismus. Sie „verträgt“ sich mit ihm, wie Schleiermacher selbst bemerkt und ausspricht, sie „verlangt“ ihn nur nicht. Was es war, das Schleiermacher vor ihm warnte, so lockend er ihm oft als Theorie oder als letzter Schluß des „Wissens“ erschien, darf hier auf sich beruhen; es wird mit seiner religiösen Erziehung zusammenhängen.

Als Theolog ist Schleiermacher wirksam geworden durch wesentlich folgende Momente:

a) Die hinreißende, daß ich so sage, überspringende Wärme, mit der er für die Religion stritt, ihr Recht, ihren Wert, ihre das Leben mit „ewigem“ Sinn erfüllende Bedeutung dartat. Die „Reden“ über die Religion sind ja wirkliche, große rhetorische Leistungen, sie ergreifen und fesseln. Das Wort „Gefühl“ brauchte für das Wesen der Religion nur ausgesprochen zu werden, um weithin zu überzeugen. Daß die Religion, wenn überhaupt, dann intim praktischen Wert habe, konnte unter Evangelischen, zumal in Deutschland, kaum einer ablehnen.

¹⁾ Man hat Grund, bei Schleiermachers „Lehre“ von der Religion zwischen der Idee von Gott zu unterscheiden, die ihm erst als „Romantiker“ aufleuchtete, und der, die er (vom Elternhause und den Herrnhutern her) mitbrachte: jene inkliniert zum Pantheismus (in den „Reden“ ist Schleiermacher zufrieden, wenn er die „Verächter“ der Religion wenigstens für den Pantheismus gewinnen könnte); er vermag es selbst für seine Person, sich dabei, angesichts der vermeinten „Sorderungen“ der Philosophie, zu beruhigen, aber er kehrt doch stets zu den „christlichen“ Gedanken zurück. Die letzteren haben für ihn aber auch stark phantastische Art. Das ist das tertium comparationis zwischen seinem „anerzogenen“ Christentum und seiner Romantik! Letztere hätte ihn bewegen können, auf „irrationale“ Momente in der Weltanschauung entscheidender zu reflektieren, als er es wagt. Man stößt da auf etwas von Tragik bei ihm. Der Philosoph und Theolog in ihm fanden sich nicht.

Und in Schleiermachers Schilderung gewinnt ein Optimismus (Seligkeitsgefühl) von höchster reinsten Geistigkeit unwillkürlich die Herzen. Wenn er in der Glaubenslehre das Stichwort „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ für die Wesensart der Religion prägte, so traf er mit dieser Besonderung seiner Entdeckung in Hinsicht ihrer vollends, wenn auch gewiß nicht „Alles“ (wie er sich vorstellte), so doch sehr Richtiges, bis dahin nicht Bemerktes (vielleicht das Tiefste an ihrer psychischen Selbstempfindung). Daß die Religion von ihm eigentümlich isoliert wurde im Geistesleben, erschien vorerst als unwesentlich dem gegenüber, daß sie so deutlich verselbständigt wurde. Die Theologie gewann durch ihn wieder ein Eigengebiet.

In bestimmten Beziehungen muß man bei Schleiermacher differenzieren. Liest man die „Reden“ (insonderheit die fünfte!), so hat man den Eindruck, daß er Unausagbares schildern wolle. Es gelingt ihm durchaus nicht ganz, klarzumachen, was ihm als „Erlebnis“ vor-schwebte. Vielleicht täte es uns den besseren Dienst, wenn er das Gemüt (statt des „Gefühls“, des „Sinns“, des „Anschauens“) als das Organ hinstellte, das man haben und benutzen müsse, wenn man auch nur — verstehen, geschweige zum Besitz gewinnen wolle, was dem Wesen nach Religion sei. „Gemüt“ war ja der Wissenschaft seiner Zeit weit-hin mehr ein Rätselausdruck, als „Gefühl“. Daß Schleiermacher nur gelegentlich „auch“ auf ihn sich führen läßt, hängt doch wohl mit einem bestimmten Momente seiner persönlichen inneren Empfindung „Gott“ gegenüber zusammen. Oft meint man, Schleiermacher müsse „Ewigkeit“ sagen, wo er „All“ oder (gewöhnlich) „Universum“ sagt. Daß er letztere beiden Ausdrücke bevorzugt, verrät (wie zumal auch die oft beliebte Ersetzung des Ausdrucks „Gefühl“ durch Anschauen beweist!) vielleicht eine innere Einstellung auf ein Raumbild (d. h. nicht ein Zeitbild, wie das Wort „Ewigkeit“ es erzeugt! Man bemerke übrigens, daß Schleiermacher gern auch den ganz neutralen Ausdruck „Sinn“ braucht, wenn er das „Organ“ der Religion bezeichnen will). Die „Schauer der Ewigkeit“ empfinden wir im Gemüt. Die „Schauer des Alls“ empfindet ein evangelischer Christ überhaupt nicht so oft, gar so tief und lebendig als die der „Ewigkeit“. Daß Schleiermacher dem „Pan“theismus gegenüber seiner selbst nicht ganz sicher ist, entspringt aus seiner inneren Vergegenwärtigung der „Welt“ als „unübersehbare“ Fülle, als Unbegrenztheit. (Das ist musikalische Empfindung). In der „Glaubenslehre“ hat er seine Idee insofern glücklich rationalisiert, als „Abhängigkeit“ ein Gefühl ist, das wir gerade auch der Zeit gegenüber empfinden. Und die Vorstellungen von Christus, dem Gottesreiche usw. (alle spezifisch christlichen religiösen Ideen) sind „zeit-haft“ orientiert. Es ist weder zufällig, noch gar etwa zu beklagen, daß

Schleiermacher in der Theologie vor allem durch die Formel der Glaubenslehre gewirkt hat.

b) Für unsere Wissenschaft ist es dann ferner besonders wichtig geworden, daß Schleiermacher Blick hatte und immer mehr gewann für die Unterschiede der Religion in der Geschichte. Er gehört mit in die Reihe der Begründer des modernen „Geschichtsinns“. Dies ja freilich so, daß ihn einesteils der alte Pragmatismus noch beirrt (in der Einzelbeutung von Erscheinungen noch oft beeinflusst!), andernteils die metaphysische Spekulation (oder bloß ästhetische Intuition) zu unbeweisbaren Konstruktionen lockt. Gelehrt war Schleiermacher als Historiker über bestimmte Gebiete der Ideengeschichte hinaus nicht. Aber er schuf überall Richtwege der „Betrachtung“ in der Geschichte und gab feste Blickpunkte für Wertabstufung in der Flucht der Erscheinungen. Zunächst ist zu betonen, daß Schleiermacher — darin auch von Goethe, in relativer Weise, in der wissenschaftlichen Akzentuierung unterschieden — wenn er vom „All“ redet, nicht so sehr die Natur, die Objekte, vor Augen hat als die Geister, die Subjekte. Das ist auch in den „Reden“ unverkennbar. Ihn erfüllt das Interesse an den Menschen und ihren Gemeinschaften (d. h. im „Füreinander“). Als „Individuen“ hat er die Personen im Sinn. Und solchen, seinen Adressaten, will er verständlich machen, was sie sich gegenseitig bedeuten, welche Reichtümer jedes Individuum birgt, weil es vom „Universum“ aus, das in jedem solchen „eigenartig“ konzentriert ist, betrachtet werden muß. Der „Redner“ findet ja gar kein Ende seinen Hörern die Pflicht einzuschärfen, richtiger gesagt, die Lust zu wecken, daß sie jeder sich selbst, aber auch die „andern“ nur recht „anschauen“, nämlich als Ausprägungen des Universums in Einzelgestalten, jede von unendlichem Gehalt, bei wechselseitiger Erschließung zu rechter „Gemeinschaft“ von unveräußerlichem Werte füreinander. Die Monologen sind erst recht erfüllt von solcher Melodie, die insonderheit der Idee der „Liebe“ bei Schleiermacher ihr Gepräge gibt. Und von der metaphysischen Intuition der Individuen und ihrer „Gesellschaft“ im Universum her gewinnt er die Grundlage für eine Neugestaltung der Ethik. Gelten die Monologen der Deutung des Wesens und Zieles, des Berufs der eigenen Person als doch nur eines Typus, so ist Schleiermacher, wie kein Theolog vor ihm, interessiert für alle Probleme des Gemeinlebens. Seine „Intuition“ zeigt ihm auch die historischen Großformationen als „Individuen“, als lauter Eigengestalten, die metaphysisch-geistig nicht anders „Ausprägungen“ des Universums in Einzelbildungen sind als die „personalen“ Individuen, die ihr konkretes Gepräge nach Ort und Zeit erst empfangen im Zusammenhang mit den Gemeinschaften (der „Nation“, der „Kirche“ usw.), in die sie geboren

sind oder zu denen sie mit innerer Notwendigkeit, „unwiderstehlich“ sich „hingezogen“ fühlen. Nirgends ist Schleiermacher als Philosoph und Theolog so in der eigentlichen letzten Empfindung völlig mit sich einig, als in seinen Gedanken über das Sittliche. Er überbietet bewußterweise die herkömmliche bloße Individualethik (ohne sie zu vernachlässigen) und ist der Bahnbrecher zusammenhängender allseitiger Sozialethik (natürlich in allem Konkreten noch von dem, was er als historische Umgebung im eigenen „Leben“ kennen lernte, abhängig, begrenzt). Ihm ist die Kultur in allen Formen sittliches Problem; sehr charakteristisch, wie ernst er es mit dem Wesen des Verkehrs im nächsten persönlichen Sinne (Geselligkeit, Freundschaft) immer genommen hat, und wie vollständig er (man beachte seine Sondervorlesungen über die Lehre vom Staat, von der Schule [Pädagogik], von der Kirche [„prakt. Theologie“]!) die großen Gemeinschaften, ja letztlich die allumfassende des „Gottesreichs“ ins Auge faßte. Von seiner religiösen Intuition des Universums aus ersteht ihm die Intuition der Geschichte als eines großen Entwicklungszusammenhangs; sie ist ihm die fortschreitende „Organisation“ der Menschheit in Individuen und übereinander in Stufen sich erhebenden, auf jeder in neuer Weise sich erweiternden, jede für sich wieder ein „Individuum“ darstellenden Kollektivbildungen. Der Mensch und alle menschlichen Gemeinschaften sind Mikrokosmen, Abbilder, dynamische Konzentrationen, unerschöpfliche Besonderungen des Kosmos als solchen, seiner immanenten Harmonie, die in ewigem Prozeß sich auswirkt. Es beeinträchtigt Schleiermachers Größe nicht, daß Goethe ihm die Grundintuition vorweggenommen. Denn er erst bewältigt sie, kauft sie aus als theoretischer Ethiker. (Goethe leistete Analoges als Naturforscher!) Im Einzelnen kann man da ja auch Deutungen (Ideale) finden, die nur seiner psychischen Eigenform angepaßt sind (etwa in der Lehre von der „Geselligkeit“).

c) Zu den grundlegenden Erkenntnissen Schleiermachers in Hinsicht der Theologie gehört sein Verständnis für die Person Christi als geschichtlich tragenden Grund einer „Gemeinde“. Ist in den „Reden“ der Eindruck von der Abhängigkeit des spezifisch christlichen, religiösen „Bewußtseins“ von dieser Person noch vag, noch wesentlich bloß erinnerungsmäßig (offenbar von der Stimmung her, die ihn in der Herrnhutischen Gemeinde umfassen hatte), so ist es doch bedeutsam, daß er sie überhaupt als „Vermittler“ des religiösen Gefühls und einer „positiven“ Weise des Universums als Manifestation „Gottes“, innezuwerden, bewertet. Der rationalistischen Empfindung Christus gegenüber, der bloßen Bewunderung für ihn als „Vorbild“, leuchtendes Muster jeder „Tugend“, ist er ent wachsen. In der „Glaubenslehre“ (§ 94, 2) bietet er dann den charakteristischen Begriff für ihn als „der einzige

ursprüngliche Ort" der Entstehung, einmal überhaupt eines vollkommen klaren Gefühls für das Sein Gottes „in“ der Welt, dann aber auch der historisch „aktiven“, ethischen Art desselben. Einerseits würdigt er ihn als „Erlöser“ des „frommen“ Bewußtseins von der Übermacht des „sinnlichen“ Bewußtseins, andererseits als Urheber der spezifisch „teleologischen“ Frömmigkeit. Durch beides gibt er der systematischen Theologie, vorab der Dogmatik, ein deutlich umschriebenes, in der Sache geschichtlich orientiertes Eigengebiet. Das war derjenige Dienst, der der Theologie getan werden mußte, wenn sie nicht zu einem bloßen, kleinen Zweige der Philosophie werden sollte. Indem Schleiermacher das religiöse Bewußtsein wie einen schlechthin eindeutigen, inhaltlich überall in seinem „Grunde“ gleichartigen Faktor des menschlichen Seelenlebens hinstellt, dazu es so schildert, daß man erkennen muß, wie es der sich voll besinnenden, ihrer selbst ganz bewußtwerdenden Seele als unausrottbarer „Besitz“, ein elementar in ihr bestehendes oder doch entstehendes Gefühl sich darstellt (das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl „ruht“ in jeder Seele, es regt sich vorerst in verworrenen Formen [als Fetischismus, bzw. als Polytheismus], arbeitet sich empor zum Monotheismus), so ist Schleiermacher ja in der alten Vorstellung von der religio naturalis mit einem Fuße hängengeblieben. Aber in dem er auch mit Bezug auf die Religion Gebrauch machte von seiner Idee der „Individualität“ der Seelen und ihrer Gemeinschaften, überhöhte er doch die rationalistische Vorstellung so, daß eine Grundlage gewonnen wurde für eine nicht bloß autoritativ äußerlich gestaltbare „christliche Glaubenslehre“, sondern für eine solche in voller seelischer Freiheit, nämlich in schlichtem Tauschen auf die „Erfahrungen“, die der einzelne gemacht habe oder immer machen könne in der geschichtlichen religiösen Gemeinde, der „Kirche“, der er entstamme oder die es ihm im Leben antue. Für Schleiermacher bedeutet der „geschichtliche Christus“ ein sich fortsetzendes, von einer Generation zur anderen durch „Einbeziehung“ sich vermittelndes Erlebnis der Kirchenglieder, dessen der Theolog sich in Vollbesinnung zu lehrhafter Schilderung seines Inhalts bemächtigt. Es ist Schleiermachers persönliche wissenschaftliche Größe, daß er mit Virtuosität, mit unbeirrbarer, nie ermüdender Umschau den Inhalt des an Christus orientierten gemeindemäßigen, durch ihn eigentümlich geformten „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls“ zum System zu gestalten gewußt hat. Und noch eins: Schleiermacher griff mit Bewußtsein nach Möglichkeit zu überlieferten Ausdrücken, alten technischen Begriffen der Theologie, um in ihnen klarzumachen, worum es sich für den „Christen“, den evangelischen Frommen, handele, was ihm Religion sei, seine Religion alles „sage“. Das wurde von sehr weittragender Bedeutung. Auch

insofern, als die nicht glückliche Klasse, schillernde (dem Pietismus entlehnte?) Bezeichnung Christi als „Erlöser“ fortgewirkt hat. Hätte Schleiermacher von Luther genauere Kenntnis gehabt, als es der Fall war, so würde er wohl nicht gerade nach diesem Ausdruck (statt „Versöhner“) gegriffen haben. Die Formel steht dem Verständnis Luthers bis in die Gegenwart im Wege. Zuzugeben ist, daß „Erlöser“ sachlich zu Schleiermachers eigener Frömmigkeit allein paßt.

III.

Ich spanne in Gedanken sogleich den Bogen von Schleiermacher zu Ritsch. Man mag fragen, welcher Zeitabschnitt damit gemeint

1) Man wolle mein Thema gelten lassen, wie ich es mir gestellt habe. Was ich im weiteren biete, ist keine Gesamtgeschichte der Theologie des letzten Jahrhunderts. Ich habe auch nicht beabsichtigt, die ganze letzte Zeit „vor“ Schleiermacher zu beleuchten. Was Männer wie Lessing, Hamann, Herder, Jacobi, vom Auslande her Rousseau (Lavater) bedeutet haben, tritt für mich zurück. In gewissem Maße ist Schleiermacher mit Herder verwandt. Aber es gehört zu seinen Schranken, daß er für dessen Geschichts-idee nur im allgemeinen erschlossen gewesen. Das Eigentümlichste an Herder, diesem vielseitigen, nie sich völlig klärenden Manne, ist sein lebendiger konkreter Geschichtssinn. (Seine „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ spiegeln nicht den ganzen Reichtum seiner Einsichten.) Schleiermachers Geschichtsinteresse haftet „prinzipiell“ an jedem „Individuum“, in concreto nur an bestimmten Personen (vielleicht daß man sagen muß, nur erst an Christus, daneben an Ideen, Büchern [Geschichte der Philosophie] und Organisationen, kaum an „Geschéhnissen“, gar am „historischen Werden“: für letzteres hat erst Hegel ein Auge!). Er hat ja Vorlesungen über die Kirchengeschichte gehalten, aber merkwürdig dürftige: von Luther hat er erschreckend wenig gewußt. Am Menschen, bzw. an der Menschheit sieht er eigentlich nur die Probleme der inneren Formung. Auch am „Universum“ (Gott)! Das ist das ästhetische Moment in seinem Wesen. Ich werde in späterem Zusammenhang das weiter berühren. Vorerst sind andere Momente an ihm wichtiger. Will sagen: was zunächst von Schleiermacher aus zur Wirkung kam, steht in Gegensätzen, für die das „ästhetische“ Moment noch im Schatten blieb. Dieses spielte als solches noch keine Rolle klarer Art für das Bewußtsein der Zeit. Es war ungemein einflußreich, aber noch eigentümlich unerkannt, im „Unterscheiden“, eben dadurch auf die Dauer verhängnisvoll! Vergleicht man Schleiermacher mit Rousseau, so sieht man, daß er kulturinteressiert ist. Er ist keinesfalls im engeren Sinn ein Mann des „Naturjins“, gar praktisch des Sehns nach Einsamkeit! In den „Reden“ ist das „Al“ ihm eine „Galerie religiöser Anschauungen“, aber er denkt nicht an Naturszenerien. Oder daran nur nebenher. Er denkt (wie ich beim Vergleich mit Goethe berührte) eigentlich nur an die höchsten „Bildungen“, die in menschlichen Individuen und Gemeinschaften. Das „Al“ ist ein Geschichtsganzes! Aber dabei denkt oder empfindet er ästhetisch! Die theologia naturalis des 18. Jahrhunderts wirkt darum in latenter Weise noch allgemein, daß ich so sage, „unbeschränkt“ fort. Die Aufklärung sah den Menschen in seiner Naturhaftigkeit, seiner (geistigen) „Erscheinung“. Und so auch sah Schleiermacher ihn! Er nur

sei, der zwischen Schleiermachers „Reden“ und Ritschls dogmatischem Hauptwerk in erster Auflage (Bd. I 1870, II u. III 1874), oder aber der, welcher zwischen Schleiermachers Glaubenslehre (in ihrem Abschluß, d. h. in der zweiten Ausarbeitung, 1830) bzw. seinem Tode (1834) und Ritschls „Geschichte des Pietismus“ (I 1880, II 1884, III 1886) bzw. seinem Tode (1889) liegt. Die Frage ist für Schleiermacher bedeutamer als für Ritschl, denn durch die „Reden“ hat jener zum Teil anders gewirkt als durch die Glaubenslehre, während Ritschl einheitlich gewirkt hat. Die „Reden“ waren am wenigsten auf Theologen eingestellt: die „Gebildeten“, zu denen Schleiermacher im Geiste sprach, die er sich als „Verächter“ der Religion dachte oder als solche kannte, waren die Romantiker, die Philosophen neuen Stiles, die Sucher einer neuen Weltanschauung. Schleiermacher empfand sich dabei als Theolog, will sagen: einer der freudig in dem Berufe steht, für die Religion zu werben. Aber er war ebenso sehr Philosoph, und gewirkt hat er, wenn nicht sogleich, so auf die Dauer in beiderlei Eigenschaft. Er war eben letztlich Religionsphilosoph, der erste, der eine philosophisch gedachte, grundlegend neue Theorie über die Religion im Gegensatz zu überlieferten, bzw. derjenigen der Aufklärung so gut wie der Orthodogie, wagte. Als Theolog, Darsteller des „christlichen Glaubens (der christlichen Sitte) nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“, blieb er seiner philosophischen Theorie als psychologischer Beobachter und Deuter der Religion nach der formalen Seite (wenn auch in einer gewissen Verkürzung, vielleicht einer verdeutlichenden Zuspitzung) treu. In welchem Maße das, was er als Inhalt der christlich-religiösen Psyche in der Glaubenslehre herausstellen zu können oder müssen meinte, in Übereinstimmung ist oder sich sachlich verträgt mit dem, was nach den Reden im religiösen Akt gegenwärtig ist, nach seiner Schilderung in diesem der Seele als Erleben das „Gefühl“, den „Sinn“ erregt, in solcher Weise aufgenommen wird, das ist eine Frage, die nicht ganz einfach zu beantworten ist. Auch in der Theologie als solcher hat er teils durch die Reden, deren allgemeine These, teils (mehr) durch die Glaubenslehre, deren konkrete Christlichkeit (Kirchlichkeit), gewirkt. Aber seine Ideen sind natürlich später in den Köpfen anderer die mannigfaltigsten Verbindungen eingegangen. Wer die Entwicklung von Schleiermacher zu Ritschl allseitig geschichtlich darlegen will, muß daher noch mehr als einen der Zeitgenossen Schleiermachers, die auch für ihn selber durch „Anregungen“ ästhetisch und antiästhetisch Bedeutung gehabt, mit ins Auge fassen. Ich denke unter den Theologen in erster Linie, an

in der Überhöhung des Problems von ihm ins „Metaphysische“, in der Projektierung aufs „Unendliche“. Leibniz' Idee der Monade reift bei ihm zu der vom Individuum, der immer „anders“ komponierten Monade.

de Wette († 1849), unter den Philosophen außer an Hegel, von dem ich noch rede, an Fichte und Schelling. Natürlich fragt es sich auch, wie weit Theologen und Philosophen erheblich früherer Zeit fort- oder wiedergewirkt haben (bei Philosophen hat man an Spinoza, aber auch Leibniz und Shaftesbury zu denken). Ganz absehen darf man von Herbart († 1841), was nicht heißt, daß er für den Theologen nichts bedeuten „könne“. (Dasselbe ist von Schopenhauer [† 1860] zu sagen). In dem Verhältnis von Ritschl zu Schleiermacher erkenne ich das allmähliche Vorantreten Schleiermachers vor den „Konkurrenten“, die er fand, so doch, daß Ritschl dann auf entscheidendem Punkte diesen, der auch sein Meister gewesen, sachlich überbot.

Was die größten Philosophen, die auf Kant folgten, gemeinsam charakterisiert und woraufhin man die Periode, in der sie sich auswirken, im spezifischen Sinne als die des „Idealismus“ bezeichnet, ist die Sicherheit, mit der sie die „Vernunft“ schlechthin als Schöpferkraft bewerten. In die besonderen Vorstellungen, die die einzelnen sich da bilden, vor den anderen darin erfolgreich, eine Weile fast zur Alleinherrschaft in der Philosophie sich emporschwingend Hegel, genauer einzugehen, erachte ich nicht für meine Aufgabe. In Betracht kommt für mich nur, wiefern diese Philosophen sich mit Schleiermacher freundlich oder gegnerisch getroffen haben, und wiefern ihre Weltanschauung diejenige Situation mit herbeigeführt hat, in der Ritschl zu würdigen ist, auch ob sie „darüber hinaus“ von Belang geblieben oder gar erst zu Belang gekommen. Man erkennt das, wenn man sie und Schleiermacher mit Kant vergleicht. Wir stoßen da gewissermaßen auf Gegenpole; denn während Schleiermacher in der Religion durch das Universum hindurch „Gott“ objektiv als ein Gegenüber oder ein „Anderes“ zu sich selbst „fühlt“, von dem er, mit Allem, das Sein hat, „schlechthin abhängig“ ist, so gestalten die Philosophen ein Identitätssystem, kraft dessen der Mensch sich in der Vernunft oder „Idee“ wie selbst Gott inmitten der Welt erfassen mag, ja soll. Für Schleiermacher ist Gott im Universum eine zweite Gegebenheit, die freilich „konstatierbar“ nur ist im Gefühl, für den Intellekt als solche gewiß ein „Problem“, aber letztlich ein hoffnungsloses, für die Idealisten ist er die Vernunft selbst in ihrer Tiefe als Produktivität, die sich in lebendigem Sungieren auch „begreift“, sonach dem „Denken“ das hoffnungsreichste Problem. Kant steht da in der Mitte, indem er weder ein schlechthiniges Abhängigkeits- noch auch Freiheitsgefühl kennt, für beides dem Menschen vielmehr eine Grenze innerhalb seiner Vernunft zeigt. Der Empfindungswelt gegenüber ist ihm der Mensch als Vernunftwesen zwar unbezwingbar, aber doch nur gestaltend, der transzendenten Welt gegenüber als eben solches hervorbringend, mit schaffend, aber

nicht (wie Gott) gestaltend. Man kann für Schleiermacher wie (Sichte, Schelling) Hegel vielleicht den gleichen Ausgangspunkt in Kant konstatieren, nämlich in dessen Unterscheidung von individueller Vernunft (individuellem Bewußtsein) und Vernunft (oder Bewußtsein) „überhaupt“. Das führt in die Frage nach dem Wesen dessen, was für Kant das „Ding an sich“ war auf der einen Seite und das (die) „Apriori der Vernunft“ auf der anderen Seite. Da darf ich hier abbrechen. Nur das ist doch noch hervorzuheben, daß mindestens Hegel der „Vernunft“ eigentümlich einseitig den Charakter des „Denkens“ zuschreibt. Die objektive Vernunft, die im Menschen sich ihrer selbst subjektiv „bewußt“ wird (dabei freilich in keinem solchen als einzelndem „ganz“ bei sich selbst ist), gilt ihm für die unerschöpfbare Kraft des in „Ideen“ sich hypostasierenden, „realisierenden“ Erdenkens. Gewiß, das „Denken“ ist ihm nicht bloß eine Sache des „Verstandes“, er kennt über diesem die Fähigkeit der „Spekulation“, des geistigen „Erschauens“, aber auch das gehört doch in die Sphäre des „Intellekts“, wenn nicht mehr die des bloßen Erklärens, so doch „nur“ des Verstehens. Darin bleibt Hegel dem Rationalismus tributär. Für Kants Unterscheidung von Sphären der Vernunft hat er im Grunde kein Verständnis. Die „Vernunft“ ist ihm der Logos. Das bedeutet, wie in der antiken Philosophie, daß die ästhetische Kraft der Vereinheitlichung eine Rolle spielt für seine Auffassung der Vernunft. Aber die „Idee“ bleibt ihm letztlich das sich erdenkende Denken, das in allem „Realen“ sich „erkennt“, d. i. wiederfindet (und daran genügt).

Es ist bekannt, daß Schleiermacher sich mit Hegel als Gegner empfand, wie auch umgekehrt. Daß ihre beiderseitige Spezialtheorie von der Religion sich nicht deckte, ist, wie mir scheint, fast das Belangloseste. In den ersten Auflagen dieser Schrift habe ich das freilich als Historiker in bezug auf die Wirkungen, die sie übten, zu hoch eingeschätzt, d. h. diese Wirkungen zu sehr als gleichartige bewertet. Hegel versteht die „Religion“ als eine Vergegenwärtigung Gottes in unzulänglicher Form. Gefühl ist sie ihm nicht, das wäre ihm eine Vorstellung von ihr, die sie fast in die untermenschliche Geistesphäre, diejenige noch halbtierischer „Verworrenheit“, verweisen würde. Aber sie lebt noch bloß in „Vorstellungen“, in Unterscheidungen, phantastischen Hypostasierungen. Die Philosophie, die „Spekulation“ überbietet sie und gewinnt die Wahrheit von Gott und vom Verhältnis des Menschen zu ihm, nämlich von der Einheit beider in „der“ Idee. Der Mensch (das „Individuum“ je nach dem Maße oder der Stufe seines Anteils an der „Menschheit“) als bewußtes Vernunftwesen, als diejenige „Kreatur“, die sich selbst denkend verstehen kann und das „All“ in seiner Wesenheit „begreift“, ist die (bisher) höchste Art der

Selbstrealisierung der „Idee“ oder des „Absoluten“ in „Einzelnem“. Rein als Denker war Schleiermacher wie seine Dialektik zeigt, letztlich sehr hilflos und unsicher wider eine Spekulation wie diejenige Hegels. Aber in der spezifischen Selbstempfindung, demgemäß in der Stimmung als „Religiöser“, war er ein anderer. Und daß er sich von dieser praktisch nie abdrängen, in ihr sich nicht durch das „Denken“ beirren ließ, das hat ihm seine Sonderstellung in der Theologie gesichert. Der Hegelianismus wurde der Mutterboden des Pantheismus in der Theologie des 19. Jahrhunderts, der Schleiermacherianismus wurde ein Träger des Theismus, selbst in pietistischer, ja kirchlich-konfessionalistischer Gestalt. Auch vom Hegelianismus her haben sich freilich gewisse Linien in letzterer Richtung angebahnt, nur nicht von der Religionstheorie des Meisters, sondern von seiner Geschichtskonstruktion aus. Und was dessen „Religionstheorie“ betrifft, so meint er, daß die Philosophie auf ihrer Höhe dasjenige, was die Religion praktisch bedeute, auch, ja nur in mächtigerer Weise der Seele gewähre. Hegel glaubte gerade als Philosoph der „Frömmigkeit“ eine Bahn zu brechen, diese in Reinheit zu erwecken. Und wieder ist zu sagen, daß er und Schleiermacher sich trotz ihrer Gegensätze nicht etwa lediglich ausschlossen. So sind ihre „Schüler“ sich manchmal begegnet. Selbst der Person Christi gegenüber haben sie kraft ihres Gegensatzes zu der vulgären Aufklärung geistige Berührung. Hegels Christologie ist letztlich getragen von seiner Theorie über die „großen Männer“ als die Wendepunkte der Geschichte, die geheimnisvoll originalen Bahnbrecher der historischen Epochen. In der Person Christi, dem „Gottmenschen“, wie ihn die Kirche sich vergegenwärtigt, sieht er das bleibende „Symbol“ des wahren Verständnisses für die Einheit von Gottheit und Menschheit in der „Idee“. An all das kann sich tiefe, lebendige Mystik anschließen. Und Mystiker ist letztlich auch Schleiermacher. Nur daß er als solcher alles lebendiger personalistisch, mehr als „Begegnung“ mit Gott (im Gefühl), denn als „Einswerden“ mit ihm, empfand. Da war und blieb er der evangelische Theolog.

Ich habe in den früheren Auflagen die Theologie in der Fortbewegung „von Schleiermacher zu Ritschl“ dargestellt als dreifach „schulmäßig“ gegliedert und meine, das sei richtig. Ich habe ja auch nicht etwa ein eigenartiges Schema herausgebildet gehabt. „Neu“ in gewissem Maße ist höchstens, daß ich meine, es seien wirklich nur drei Gruppen unter den Theologen zu erkennen, die „nach Schleiermacher“ bis, rund gerechnet, 1870 auftraten. Sie einheitlich unter dem Gedanken etwa einer „romantischen“ oder aber einer „idealistischen“ Zeit der Theologie zusammenzufassen, trage ich Bedenken. Dafür sind sie unter sich doch zu verschieden. Alle hängen sie mit dem Geiste der

Romantik und des Idealismus (diese beiden Begriffe sind ja nur relativ unterschiedliche!) zusammen, und gehen doch nicht gerade „friedlich“ nebeneinander her. Der Hegel'sche Dreitakt in der Bewegung der „Idee“, zumal in der Art, wie sich „Neues“ in der Geschichte durchsetzt und auslebt, scheint sich an ihnen zu bewahrheiten. Aber man kommt doch als Historiker mit einem „Schlagworte“, sei es selbst einem doppelseitigen, nicht aus. Oder sollte der Historiker zur Zeit, gar der von dem Theologen- und Philosophengetriebe der Jahrzehnte nach Schleiermacher und Hegel noch direkt oder indirekt mitberührte, an ihm irgendwie noch aktiv mitbeteiligte, nur „vor Bäumen den Wald“ nicht recht sehen können? In jeder der drei Schulen sehe ich Schleiermachers Parole wirksam, jedoch in recht verschiedenem Maße und im einzelnen von verschiedenen Momenten aus. Die drei Schulen nenne ich in der Kürze, ohne die landläufig gewordenen Ausdrücke auf die Goldwaage zu legen, die liberale, konfessionelle und Vermittlungs-Theologie.

Schleiermachers „Parole“, seine schlichteste Grundformel, ist die von der Religion als Gefühl, oder, was nach seiner eigenen Definition dasselbe sein soll, als einem „unmittelbaren Bewußtsein“. Sieht man die Negation darin an, die Ablehnung alles bloß Intellektuellen, bloß „Lehrmäßigen“, darin eingeschlossen alles bloß äußerlich herantretenden Autoritativen, eines im Sinne nur des „Geltenlassens“, des Fürwahrhaltens geübten „Glaubens“, so erkennt man immer wieder, daß alle genannten drei Schulen dem gleichen Lehrer folgen. Und das gibt ihnen gegenüber der alten Orthodogie und dem alten „Liberalismus“, dem Rationalismus, gegenüber dem rein autoritativen Konfessionalismus und der intellektualisierten „natürlichen Religion“ ein gemeinsames Gepräge von Modernität. Alle drei Schulen wollen und können der Innerlichkeit der Religion, speziell des evangelischen Christentums, gerecht werden. „Überzeugungen“ hatten die alten Orthodoxen und Aufklärer in festestem Maße. Darin hat kein „moderner“ Theolog treuer seinen Mann gestanden. Aber ob liberal oder konfessionell oder „Vermittlungstheologe“, alle theologischen Führer des 19. Jahrhunderts verlangen prinzipiell etwas wie ein Gotterleben, ein bewußtes Eigenverhältnis zu Gott, seelenhafte Individualität der persönlichen Einstellung auf ihn. Nicht erst auf der Höhe, sondern schon im Zustandekommen dessen, was wirklich „Religion“ heißen dürfe, meinen alle Schulen nach Schleiermacher, sei ein selbsteigenes, als unausweichbar empfundenenes, über die Seele gekommenes „Innewerden“ (ich suche nach einem die Spezialtheorien noch offenlassenden Ausdruck) Gottes das Charakteristische, das Wesenhafte. Im Grunde meinen sie alle, daß die Religion stets, wo sie echt sei, auf dem Ein-

drucke empfangener „Offenbarung“ ruhe; ihr Streit beginnt erst bei der Reflexion, was objektiv als Offenbarung gelten „dürfe“, wie solche als geschichtliche, „gegebene“ und immer neue, „fortgehende“, zu denken sei, in welcher Weise der Gottesbegriff sich für den Frommen gestalte. Will keine der Schulen gestatten, daß der „Fromme“ sich wie ein Theoretiker (ein „Fürwahrhalter“, sei es auch mit Überzeugung, ein „Wissenschaftler“) empfinde, so auch keine, daß er sich an Beobachten kirchlicher Sitte genügen lasse. Der evangelische Christ der Periode vor Schleiermacher war, wenn zu „Lebendigkeit“ seines „Glaubens“ erwacht, der vertrauende Gefolgsmann Gottes (Christi). Das willenhafte Moment, das Orthodogie und Aufklärung letztlich auflösen wollte, trat unter der Wirkung Schleiermachers (vollends auch Hegels) unverkennbar zurück. Darin lag die Gefahr der „Gefühligkeit“ (bloßen Ästhetisierung, Spekulation, Schwärmerei). Aber vorerst war es doch ein Segen, daß das Gefühl, das „Erlebnis“ (selbst die Neigung zur Überbauung des Gottes-„Gedankens“ durch die Phantasie) betont vorantrat.

Die Romantik und der Identitätsidealismus waren an sich begrenzte Bewegungen. Eine bestimmte Schicht der „Gebildeten“ erscheint als ihre Träger. Die Dichter (Künstler) und Denker (Philosophen) schufen sie. Die Theologen blieben vorerst meist Aufklärer. In ihren Kreisen wirkte der Kantianismus zugunsten des Rationalismus. Als letzter akademischer Vertreter desselben ist H. E. G. Paulus in Heidelberg, † 1851, zu nennen. Schleiermacher hat sich nicht rasch durchgesetzt, ja auf lange hinaus überhaupt nur in elementarster Form, mit seinen allgemeinsten Thesen und, in unbestimmter Fassung, mit seiner Methode. Nach den Befreiungskriegen kam es in der sogenannten Erweckung zum Wiederdurchbruch des Pietismus. Es ist kaum sicher festzustellen, wie weit dieser latent sich erhalten hatte. Das Bürgertum war fast völlig vom Rationalismus gewonnen gewesen (steht, soweit es religiös interessiert ist, im Grunde auch heute noch zu ihm; zur „Sekte“ wurde der Rationalismus seit 1841 in der Gemeinschaft der „Lichtfreunde“ [fortbestehend in der Gegenwart als „Bund freireligiöser Gemeinden“, der jetzt wesentlich dem naturalistischen Monismus verfallen ist]). Es fragt sich, ob Adel und Bauerntum, sowie vereinzelte Pfarrer im Stillen in größerem Umfange in der Stimmung des Pietismus geblieben waren. Schleiermacher ist ja selbst von ihr (in der Herrenhutischen Form) berührt worden. Und ganz ohne Zusammenhang mit der „Erweckung“ ist in dem Geschlechte von wissenschaftlichen Theologen, das seit etwa 1820 in den Vordergrund zu treten begann, fast keiner gewesen. Es sind verschiedene Momente, die an dem neuen Pietismus zu beachten sind, wesentlich vier. 1. Ganz im allgemeinen seine Herkunft

aus dem Volkserleben der Zeit. Das bedeutet nicht, daß er „populär“ gewesen oder auch nur geworden sei. Aber er wurzelte zunächst in der als persönliche Gotteshilfe empfundenen Befreiung vom Joch Napoleons und der französischen Fremdherrschaft. In soweit die Erweckung einen nationalen Einschlag hatte, wurde 1817 die große Feier der Reformation, des von Gott uns Deutschen geschenkten Luther, für sie bedeutsam und gab ihr, in freilich nicht eben schnellem Wachstum, den Anstoß zur Entwicklung von neuem lutherischen Konfessionalismus.

2. Wie von selbst ergänzte sich der Gedanke von dem in der Geschichte „erlebten“ Gotte vielfach in neuem Verhältnis der Seelen zu Christus, nämlich als dem lebendig „gegenwärtigen“. Da hatte die Romantik, ihre geschäftige Phantasie, ihre Freude an den Seelengeheimnissen bis hin zum Okkulten (J. Kerner), ihren Anteil. Novalis mag als Höhentypus dessen gelten, was die „Erweckung“ an neugestimmter Christussehnsucht mit sich brachte. Man suchte und fand den „Freund“ Christus, den persönlich interessierten Helfer der Seele im „Weltgetümmel“, mit dem man „Hand in Hand“ wandern könne, der Ewigkeit entgegen. In der empfundenen „Gemeinschaft“ mit ihm entwandt man sich der kahlen Diesseitigkeitsstimmung des Rationalismus, dem auf diesem Punkte der „Idealismus“, auch Schleiermacher, nicht viel entgegenzusetzen hatte. Und von der Christumystik her kam es:

3. zu vertieftem Sündengefühl. In edlem Typus tritt uns dieses Moment besonders an einem Manne wie Tholuck entgegen. Man wird schwerlich irgendwo bei ihm den Eindruck von Phrase haben, wenn er von der Schwere der Sünde und Schuld, im Blicke auf sie dann von Jesus als dem „Heiland“ redet. In der „Glaubenslehre“ zeigt Schleiermacher offenen Blick dafür, daß das „christliche“ Bewußtsein sich um die Pole „Sünde“ und „Erlösung“ bewegt. Aber wer Luther kennt, sieht in dem „evangelischen“ Gedanken von der „Rechtfertigung“ wohl am deutlichsten seine Schranke. Den „Erweckten“, wie Luther, war Christus der „Versöhner“, der Erlöser vom „Zorne“ Gottes. Dafür hatte Schleiermacher (von Hegel nicht zu reden – bei Schelling trifft man Tieferes!) keine rechte Verständnismöglichkeit. Von Luther wußten auch die Erweckten vorerst wenig, wie die Verworrenheit ihres Gnadengefühls zeigt. Aber dem „Luthertum“ tat sich auch hier in spezifischer Weise die Bahn auf.

4. Insonderheit zu betonen als Merkmal der Erweckung ist noch der Biblizismus. Auch er war lange so verworren wie möglich. Ablehnung besonders der rationalistischen Erklärung der Wunder. Neubelebung des Inspirationsglaubens. Ein Supranaturalismus nach Geschmacksliebhaberei, ohne Sinn für Geschichte und Natur. Man versteht Schleiermachers Sorge, daß der Glaube dieser Kreise das Christentum wohl gar der „Barbarei“ über-

liefern werde und die „Wissenschaft“ dem Unglauben überlasse. Dennoch bedeutete der neugeartete Biblizismus — ohne die Bibel wollte auch die wissenschaftliche Theologie, diejenige Schleiermachers, de Wette's usw. nicht schaffen! — einen großen Fortschritt; er ließ wieder Probleme religiöser Art ahnen, wo selbst Schleiermacher voreilig „fertig“ zu sein meinte. Noch immer hat es sich als Gesundbrunnen für die Theologie erwiesen, wenn sie „biblisch“ zu sein als ein Ideal sich vorhielt.

Genau ein Menschenalter nach Schleiermachers Reden über die Religion erschien (1835/36) dasjenige Werk, das die „schulmäßige“ Gruppierung der Theologie in der breiten Mitte des Jahrhunderts zur Folge hatte, D. Fr. Strauß' „Leben Jesu“. An ihm schieden sich die Geister. Ich habe nicht die Absicht, die drei Schulen einzeln genau zu schildern, gar ihre Spezialarbeiten zu verfolgen. „Bibelinteresse“, um mich so auszudrücken, bezeigen sie alle. Aber die eine mehr von historischem oder philosophischem Gesichtspunkte aus, die andere von direktem religiösen oder kirchlichen, die dritte der Absicht nach von jedem „wissenschaftlich“ gültigen aus. Gerade die letztere, die „Vermittlungstheologie“, wurde die wissenschaftlich lahmste. Alle drei Schulen begegneten sich in dem Bedürfnis spekulativer Konstruktionen, sei es als Unterbau, sei es als Überbau dessen, was sie als „christlichen Glauben“ erkannten und anerkannten. Die verschiedensten Modifikationen bietet jede Gruppe, Übergänge zwischen den Gruppen zeigen sich viele. Ungebührlich aufgebauschter Streit fehlt in der Wissenschaft nie. (Leider!). Im historischen Rückblick auf die Zeit jener drei Schulen geziemt es sich jeder zuzugestehen, daß sie an dem pectus quod theologum facit ihr Teil hatte. In geistigem Ringen hat keine die anderen übermocht! Keine auch das aufzuarbeiten die Fähigkeit gehabt, was Schleiermacher als Erbe hinterlassen hatte. Durch D. Fr. Strauß wurde es offenbar, was praktisch und in der letzten theoretischen Formel Schleiermacher und Hegel schied. An ihm kam es weitesten Kreisen zum Bewußtsein, daß es gelte, in der Theologie sich über das Verhältnis zur historischen Person Jesu, welches dem Gegenwartschristen, letztlich der evangelischen „Kirche“ zustehe, Rechenschaft zu geben. In seiner „Schlußabhandlung“ hat Strauß ja selbst in rechtschaffenster Absicht das dargelegt, gerade auch darauf hingewiesen, wo Schleiermacher „irre“. Dieser habe „das Möglichste geleistet, um die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo als einem Individuum anschaulich zu machen“. Ihm sei der historische Jesus der bleibende persönliche Quellpunkt alles Gottesbewußtseins. In der Tat bedeutet ihm dieser das unüberbietbare, nirgends getrübe „Urbild“ des „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls“, also die nie versagende, keinem Frommen entbehrliche, immer neue Anregungskraft „reiner“ Gottesinnewerdung. (Übergangen wird von Strauß,

daß Christus für Schleiermacher „historisch“ vorab als derjenige, der die Eigenart des Christentums als Religion bestimmt — dessen „Art“ als „teleologische“, aktive Frömmigkeit, im Unterschiede von der „ästhetischen“, passiven, die den Muhammedanismus, die mit ihm auf der gleichen „Stufe“ stehende andere Art von Monotheismus, kennzeichnet — in Betracht kommt; es ist aber richtig, daß Schleiermacher offenbar [nämlich ohne das eigens auszusprechen] die „Größe“ Christi Muhammed gegenüber darin sieht, daß „nur er“ in der Geschichte „ganz“ Gottes voll gewesen!) Für Strauß ist es eine elementare historische Erkenntnis, daß der „Anfangspunkt“ einer Entwicklung nicht schon „das Größte“ in der „Reihe“ sein könne. Die Wahrheit sei, daß an Jesus sich die „Idee“ von „Gott“ sowohl als vom „Menschen“ als einheitliche entzündet habe, wobei die Philosophie (Hegel) gezeigt habe, daß es sich nicht um ein einzelnes Individuum als „Gottmenschen“, einen „menschgewordenen“ Gott handeln könne, sondern nur darum, daß „die Menschheit“, als Gattung und kraft der in ihrer Geschichte sich in Endlichkeiten vollziehenden Selbstverwirklichung „des Geistes“ als „des Unendlichen“, mit Gott „identisch“ sei. Was Strauß ausführt, entspricht Hegels Grundbegriffen, wird aber dessen Stimmung der Person Jesu gegenüber nicht gerecht. Als Detailforscher hatte jener ein konkretes Bild von Jesus gewonnen, das ihm nach Ablösung der „Mythen“ in den Evangelien, die er aufgedeckt, immerhin eine verehrungswürdige Persönlichkeit übrigließ, aber eben nichts anderes, als was der Rationalismus auch bejaht hatte. (Er sagt das selbst.) Dabei kommt es wie ein Zufall heraus, daß Jesus die „Idee“ ausgelöst hat, die die Philosophie von Gott und der Menschheit „braucht“. Hegel selbst, als Philosoph „die Geschichte“ wie Strauß nicht bloß erphantasierend, an ihrer konkreten Art, ihren Wirklichkeiten jedoch, anders als dieser, nur als Dialektiker interessiert, das „Einzelne“ nie rein pragmatisch-kritisch, sondern überall sofort spekulativ-kombinatorisch bewertend, war kraft der Intuition von „Personen“ in der Geschichte, die vor anderen „Geistes“-Träger seien, Jesu je länger je mehr wie in Andacht erschlossen, so daß er ihn als den Umschwung der Zeiten erschaute. Man hat in dem siebenundzwanzigjährigen Strauß zu seiner Zeit den Anfänger verkannt. Es ist wahrscheinlich, daß er anders sich entwickelt hätte als der Fall gewesen, wenn man ihm ruhiger begegnet wäre, ihm zumal sein theologisches Amt in Zürich gegönnt hätte. Seiner geistigen Struktur nach durchaus nicht Philosoph, sondern „Historiker“ (dazu Ästhet), war er „Hegelianer“ ohne volles Bewußtsein seiner „Wahl“ (der „Alte und der neue Glaube“, 1872, enthüllt das ja vollends). In seiner Verbitterung zum rabiaten Feinde, wenn nicht Christi, so doch des Christentums geworden, bedeutet er, da seine Ablehnung

lange keine wissenschaftliche Überwindung zur Seite hatte, nicht nur ein Ärgernis, sondern fast mehr noch einen Vorwurf für die Geschichte der Theologie. (Er starb 1874).

Jede der drei Schulen hat ebenbürtige Männer als Vertreter gehabt. Die unleidliche Verquickung der wissenschaftlichen und religiösen kirchlichen Strebungen mit politischen und sozialen hat die liberale Theologie mehr getroffen, als die andern Schulformen. Der theologische Liberalismus ist in mehr als einem tüchtigen Vertreter nur einfach niedergehalten worden. Der größte Name in ihm ist Ferd. Christian Baur, das Haupt der sogenannten Tübinger Schule. Er konnte in Ruhe sich ganz als der Historiker, der er war, entfalten. Was er über die Idee von der Geschichte als großem zusammenhängenden Vernunftprozeß, der sich in allen Sphären, „also“ auch der religiösen, kirchlichen, auswirkt in Setzung, Entgegensetzung, Überwindung („Aufhebung“) der Gegensätze (Parteien, Formulierungen usw.) in einer Zusammenbiegung, die eine neue „höhere“ Setzung bedeutet mit alsbald gleichem Schicksal, wie die vorangegangene — was Baur darüber hinaus von Hegel sich angeeignet, ist ziemlich gleichgültig. Seine Gesamtkonstruktion der Dogmengeschichte (Kirchengeschichte) nach den drei Phasen jeder größeren oder auch kleineren Periode ist kaum zu Einfluß gekommen (es sei denn, daß von ihr her der Eindruck geblieben, die Lehrgeschichte des Christentums sei doch mehr als der pragmatische Klüngel, den der Rationalismus daraus gemacht). Aber seine Deutung der Urgeschichte des Christentums gemäß dieser Schablone hat heilsame Erregung geschaffen und der Kritik des neuen Testaments Neuboden gewährt. Kraft ihrer versank der alles „natürlich“ erklärende, im Grunde apologetische Eifer der Aufklärung, der ja im Kleinen mit Verstand und Fleiß, besonders in literarischen Fragen, auch Frucht getragen hatte. (Daß dieser Pragmatismus auch geistvoller Auffassung zugänglich war, zeigte C. A. Hase!) Der konsequenteste Hegelianer in der systematischen Theologie war A. E. Biedermann in Zürich († 1885). Seine „Christliche Dogmatik“ 1869 (2 Bde., 1884/85) zeigt in der Sorgfalt biblischer und dogmenhistorischer Fundierung und in der inneren Friedhaftigkeit eigener Stellungnahme, wie „positiv“ Hegels religionsphilosophische Grundidee — empfunden werden konnte. Für Biedermann „ist“ Gott nicht „Person“, aber das religiöse Verhältnis nennt er ein „persönliches“, die „reale Wechselbeziehung zweier real unterschiedener, wenn auch nicht existentiell geschiedener Subjekte ideellen Seins“. Als „Philosoph“ hätte Schleiermacher sich ebenso ausdrücken können. Nur daß er als „Theolog“ einen Hintergrund des religiösen Verhältnisses sah, der ihm gestattete, in der „Glaubenslehre“ die konkreten religiösen „Vorstellungen“ mit Zuversicht als objektiv letztgültig zu betrachten. Was bei Schleier-

macher sachgemäß herauskommt, die Fortleitung der kirchlichen, insbesondere der evangelisch-religiösen Probleme (die er ja freilich im einzelnen sich eigentümlich zurechtlegt von dem aus, was ihm sein individuelles religiöses Gefühl „sagt“, die aber von diesem aus doch lebendigen Bestand hatten), eben das tritt bei Biedermann immer unter einen Zweifel. Man fragt bei ihm unwillkürlich immer wieder bei den Einzeldogmen, die er behandelt, ob ihm die Geschichte nicht zeigen sollte, daß sie doch keine „Probleme“ mehr seien. Bei ihm tritt wie Pietät heraus, was bei Schleiermacher wissenschaftliche Nötigung ist.

Die konfessionelle Theologie hat als „Erlanger Schule“ ihr eigentümlichstes Gepräge gewonnen. Sie herrschte auch an den Fakultäten in Leipzig und Rostock (Dorpat). Ihre wissenschaftlich größten Vertreter waren v. Hofmann († 1877), Harleß († 1879), v. Zeischwitz († 1886), Th. Harnack († 1889). Daneben standen, alle durchaus auch namhaft, Thomajus († 1875), F. Frank († 1894, schon der Schüler der älteren). Was Kahnis († 1888), gar Luthardt († 1903) und der beim Übertritt zum „Evangelium“ bloß das „Gesetz“ für sich transponierende Judenchrist F. A. Philippi († 1882), als lutherische Theologie vertraten, hat neben der Leistung der Erlanger keinen wissenschaftlichen Belang, so praktisch einflußreich es geworden. Hofmann ist unfraglich im besonderen als ein selbständiger und tiefer Denker anzuerkennen; sein Name wird ein Leuchten behalten. Dreierlei meine ich, sei das Charakteristische der Gesamtgruppe der Erlanger:

1. Ihr aufeinander abgestimmter Biblizismus und Konfessionalismus. Sie lesen die Bibel (mindestens von bestimmtem Momente

¹⁾ Ein eigenartiger Denker, der doch wohl hier zu nennen ist, war Chr. Herm. Weiße (Philosoph in Leipzig, † 1866), der (Sechner gleich) an der christlichen Religion warm persönlich teilnehmend, neben einer ganzen Reihe kleinerer, so theologischer wie philosophischer Schriften (Monographien: „Idee der Gottheit“, „Theodizee“, „Unsterblichkeit des menschlichen Individuums“, „Auferstehung“, „Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet“, „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“), eine dreibändige „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums“, 1855–62, schrieb. Er „war“ Hegelianer, arbeitete aber die Ideen des Willens und vor allem des Gemüts in den „Idealismus“ mit hinein. Er hat auffallenderweise beinahe keinen Einfluß geübt, verdient aber, nicht vergessen zu werden.

²⁾ Ich ordne, wie man sieht, nach dem Todesjahre. Auf das Verhältnis der einzelnen zueinander und ihren verschiedenen Anteil an der „Begründung“ des neuen (vorab des bayrischen) Konfessionalismus, bzw. der Erlanger „Schule“, gehe ich nicht ein; für alle war die „Erweckung“ das Durchgangsstadium; Thomajus, geb. 1802, fand an Schleiermacher (mit Hegel zusammen) in Berlin, Harleß, geb. 1806, an Tholuck in Halle den „Erreger“ seines „neuen Lebens“, d. h. den Wegweiser zur Erfassung dessen, was die lutherische Kirche als Heilserfahrung des Christen „bekennt“.

ihrer persönlichen Entwicklung an) als „Lutheraner“ durch die Brille der „Bekenntnisse“, aber doch so, daß ihnen in den Bekenntnissen das Luthermäßige und dementsprechend das wirklich „Biblische“ darin erschlossen ist. Zweierlei insonderheit haben sie auf dieser Spur sich zu eigen gemacht: den genuinen Rechtfertigungs- (Gnaden-) Gedanken der Reformation, d. i. des Apostels Paulus, und die ethische Geistesfreiheit, die Sicherheit der Intuition des wahrhaft Sittlichen, die damit unlöslich verknüpft ist. Man hat Grund, speziell Hofmann und Frank (daneben einen Mann wie Harleß) als echtlutherische Ethiker zu rühmen. Als solche begegnen sie sich mit Schleiermacher in der ruhigen Erschlossenheit für das kulturelle Leben, freilich ohne die Größe und Schranke Schleiermachers auf diesem Gebiete mit Bewußtsein zu erfassen. Die Organisationsideen stehen bei ihnen deutlich zurück. Die Personalethik und ihre Maßstäbe für das natürliche, „bürgerliche“ Leben — dieses doch gemeint als erfüllt von geistigen Interessen — ist für sie der Rahmen.

2. Sie sind vielleicht die vollsten Erben Schleiermachers in der Methode. Das gilt sowohl in der Richtung, daß sie wie dieser auf einheitliche Verarbeitung des Ganzen ihrer Einsichten hinausgehen, auf ein „System“, als in der, daß sie wie er die religiöse Selbstbeobachtung zum Ausgangspunkt der Sachverfassung machen. Hofmann betrachtet es als selbstverständlich, daß „ich der Christ mir dem Theologen“ in der Glaubenslehre der „eigenste Stoff“ bin, und Franks dreigliedriges „System“ (der christlichen „Gewißheit“ „Wahrheit“ „Sittlichkeit“, jedes etwas schablonenhaft zu zwei Bänden) gründet sich auf der gleichen Idee. Ihr Schlagwort ist nicht sowohl unbestimmt das „fromme Gefühl“ (oder „Bewußtsein“), als vielmehr die „Wiedergeburtserfahrung“; die Orientierung an ihrer Gewordenheit, an dem was sie dauernd „erleben“, ist sonach terminologisch sehr anders gemeint als bei Schleiermacher, wird jedoch (besonders von Frank) in der Hinausführung auf ihre „Voraussetzungen“ nicht minder „metaphysisch“ zugespitzt. Es stammt an sich von Schleiermacher, wenn die Erlanger sich selbst als „Christen“ alsbald gegenwärtigen als Glied ihrer „Kirche“. Im Titel seines Werkes über den „christlichen Glauben“ hat Schleiermacher es ja schon ausgesprochen, daß er nach den „Grundsätzen der evangelischen Kirche“ zu Werke zu gehen beabsichtige. Er erfaßte sich dabei nur nicht so konkret historisch-evangelisch wie Hofmann und Frank. (Man hat gelegentlich gemeint, ihm doch seine konkrethistorische Art als evangelisch-reformierter Christ in dem Werke abzumerken, das beruhe auf sich.) Hofmann hat die Besonderheit, richtiger gesagt den Vorzug, sich als „Lutheraner“ schärfer zu kontrollieren auf Berechtigung seiner religiösen Gegebenheit an der Bibel. Frank ist neben ihm seinem Forschungsinteresse

nach Symboliker und ist a limine Apologet der „lutherischen Symbole“; sein Werk über die „Theologie der Konkordienformel“ (4 Bände!) imponiert durch seine Gelehrsamkeit, ist aber wundersam advokatisch. Der Wille zum „System“ bei ihm, (dem auch ohne Frage gute Kraft zur Seite steht; Hofmann hatte ihn ebenso in voller Bewußtheit und nicht minderer Fähigkeit), ist ein feines Stück des Schleiermacherschen Vermächtnisses. Seit diesem Künstlertheologen, diesem Virtuosen der Einfühlung und Ineinschau, ist der evangelischen deutschen Theologie das Bedürfnis an Überwindung des Charakters der Dogmatik als Sammlung bloßer loci eingestiftet. Die Theologie vor Schleiermacher kannte nur erst Einzelthemata, die sie „ordnete“ nebeneinander und untereinander; sie suchte auch zu „begreifen“, aber letztlich in bloßem „Erklären“ des einen Dogmas aus dem anderen im Nacheinander. Schleiermacher lehrte den Blick 'auf ein „Ganzes“, einen Organismus von Gedanken einzustellen und den Einheitsfenn des „Vielen“ zu suchen. Die Orthodogie hatte nur eine Summe von Orakeln in der Bibel vor sich, die Aufklärung eine „Reihe“ von schlichten, „einleuchtenden“ Vernunftsätzen, Schleiermacher den Totaleindruck des „Universums“ als einer ewigen „Harmonie“ in „Gott“. Durch ihn gewann die Theologie den Charakter der „christlichen Weltanschauung“. Daran haben die „Erlanger“ ihr Teil. Es soll hier nicht untersucht werden, ob oder wie weit „der Christ“ Aussicht hat, von seinem „frommen Bewußtsein“ her wirklich ein „System“ von Glaubenslehre zu gewinnen, vielleicht ist er empirisch gerade religiös nicht „geschlossen“, in seinem „Leben“ mit Gott gar nicht einheitlich orientiert, also der Gefahr ausgesetzt, von sich aus sich ein „System“ von Dogmatik bloß zusammenzuphantastieren. Hofmann denkt an das „Schriftganze“. Da regt sich Luthermäßiges in ihm, ohne daß er es mit der Methode Schleiermachers klar auseinanderwirrte.

3. Daß in der Kirchlichkeit der Erlanger sich viel ungeprüfter orthodoxer Traditionalismus, im letzten Grunde der Geist Melancthons in seinem Unterschiede von demjenigen Luthers erneuerte, erkennt man an ihrer Haltung gegenüber dem altkirchlichen Dogma und, wie mich dünkt, der gegenüber der Philosophie oder Spekulation. Von letzterer aus ist man aber in gewissem Maße auch zu Goldadern geführt worden. Es war Thomasius, der vom Hegelschen Geschichtsbegriff her die Dogmengeschichte als „Selbsterplikation“ zwar nicht „der Idee“, aber des „kirchlichen Bewußtseins“ deutete und von daher der lutherischen Orthodogie den Schimmer und Schein schuf, der gewährleistete Höhepunkt aller christlichen Lehrentwicklung zu sein. Das ist auf die Sache geblickt, katholische Stimmung der „Kirche“ gegenüber und hat doch insofern wissenschaftlichen Belang, als damit die Dogmen-

geschichte der geistlos pragmatischen Auffassung der in ihr entstandenen „Lehren“ entrückt wurde. Wer die Hegelsche Geschichtsphilosophie würdigen kann, wird ihre Bedeutung für das Emporsteigen des fruchtbaren Begriffs der „Entwicklung“ nicht verkennen. Will man die von Thomastius gelehrt durchgeführte Idee (sie „gehört“ als These eigentlich Kliefoth) wie eine „Hypothese“ behandeln, so darf sie sehr „anregend“ heißen. In bezug auf die Offenbarung, bzw. die Bibel, erfaßte Hofmann den wesentlich anderen Gedanken von einer spezifischen „Heilsgeschichte“, die innerhalb der allgemeinen Geschichte einen Zusammenhang göttlichen Wirkens bedeute und in Personen und Stiftungen offenbar mache, wo und wie Gott sein Reich unter den Menschen baue. Es ist die Idee Schellings von der Geschichte als einer Art von Dichtung Gottes zur Enthüllung seiner selbst in einem Ablauf von sich steigenden Schöpfungen, die Hofmann auf den Inhalt und Charakter der Bibel anwendet. In „Weissagung“ und „Erfüllung“, gewissermaßen immer weiter sich ausdehnenden, sich überhöhenden konzentrischen Kreisen mit immer deutlicher, verständlicher werdendem, immer größeren Reichtum, gewaltigere Schöpferkraft verratendem Einheitsgehalt, verlaufe die Offenbarung Gottes so, daß das Alte Testament, Israel, seine führenden Männer, sein Gesetz, seine Theokratie im Schattenbild voraus darstelle, ahnen lasse, was Jesus, das Evangelium, die Urgemeinde, die „Kirche Christi“ zur Wahrheit mache, so doch, daß im Neuen Testamente und in dem, was der Kirche „eingestiftet“ worden, alles wieder von neuem ein „Gleichnis“, eine Vorausandeutung nur des eigentlichen „Endes“, der kommenden, letzten Wirklichkeit sei. Dabei mag auf sich beruhen, daß Hofmann die Natur in phantastischen Ideen mit einbezog in das, was ihm doch Leben des Geistes bedeutete. Es gelang ihm als erstem, — nur die altreformierten Föderaltheologen, Coccejus und seine Schule, waren in gewissem Maße ihm vorangegangen; (der Professor der reformierten Theologie in Erlangen [1824—45] Joh. Chr. Krafft war der Mittelsmann für Hofmann) — den Gedanken von der Offenbarung als einer lebendigen Aktion Gottes so in die Masse des Bibelstoffes einzufügen, daß er dessen konkrete Art als Geschichtsbericht für das Problem mit in Betracht nahm. Dieses Heranziehen war bleibender Gewinn für die Theologie.

Die dritte „Schule“ in der Zeit, die ich schildere, die der „Vermittlungstheologen“ (will man einen Ortsnamen für sie haben, so mag man sie neben der Tübinger und Erlanger am ehesten die „Halle-sche Schule“ nennen dürfen), blühte mehr oder weniger an allen theologischen Fakultäten Altpreußens, oder der unierten „preußischen Landeskirche“. Konkurrenz hatte sie hier nur an Strömungen rein „biblizistischer“ Art, wie sie etwa in Berlin von dem gelehrten, aber

eigentlich nur vom altorthodoxen Inspirationsbegriff erfüllten und theologisch bestimmten Hengstenberg († 1869)¹⁾ vertreten war. Sie wurzelte (wie auch Hengstenberg) in ihren maßgebenden Führern C. J. Nitzsch († 1868), A. Tholuck († 1877), Jul. Müller († 1878), M. A. Sanderer († 1878), J. A. Dörner († 1884), teils unmittelbar, teils auf Grund der allgemeinen von da ausgegangenen Anregungen, in der „Erweckung“. Aber sie wollte den Pietismus, dessen Ruhmverkünder sie wurde und blieb, sowie den Biblizismus verbinden mit der „Wissenschaft“, was ihr in erster Linie bedeutete, daß es gelte sowohl mit der historischen Kritik der Bibel, als mit Schleiermacher und der „Spekulation“ Fühlung zu behalten. Die „rechte Vermittlung“ war ihr Leitwort, und sie betrachtete sich als die dem Frieden in den Kämpfen der Zeit dienende Gruppe. Sie sah in der Förderung der Union (wie Schleiermacher) eine Pflicht gegen das Evangelium; Jul. Müller konnte vom „göttlichen Recht“ der (preussischen) Union reden (wobei freilich zu beachten ist, wie energisch er den „Consensus“ der beiden evangelischen deutschen Kirchen ausdrücklich im „Bekenntnis“ hervorhob!). Die Gruppe traute sich volles Verständnis zu für das was die „Konfessionellen“ zu Recht verträten, das geschichtlich Gewordene am Protestantismus, und was die „Liberalen“ zu Recht verfochten, die innere Freiheit allen bloßen Formeln gegenüber, sowie die Pflicht der rationalen Prüfung und einer dem Geiste der Neuzeit entsprechenden Fortbildung des Überlieferten. Man darf die Vermittlungstheologen die modernen Philippisten nennen. Melancthon, der „milde“ Gelehrte, der Luther und Zwingli zu „verstehen“ vermocht, dem der Gedanke, daß der eine Geist mancherlei Gaben spende, vorangeleuchtet habe, war unverkennbar ihr „Liebling“ unter den Reformatoren. Das Wort vom „Sohne des Waffenschmieds“, der das Erz, das der „Bergmannssohn“ gefördert, erst zum „Schwerte“ rechter Art geschliffen habe, stammt als geflügeltes aus ihrem Kreise (Nitzsch). Daß doch unter ihnen der Bahnbrecher neuerer Lutherforschung, J. Köstlin († 1902), erstand, darf

¹⁾ Diese ältere biblizistische Richtung übergehe ich hier. Denn sie hat systematisch so gut wie nichts geschaffen, ihr Charakter ist abstrakter Supranaturalismus in unbestimmter, geschmacksmäßig-eklektischer Anlehnung an das orthodoxe „Dogma“. Hengstenbergs „Christologie des Alten Testaments“ (3 Bände) repräsentierte rundum die altkirchliche Vorstellung von der Prophetie und ihrer Erfüllung (Hofmann stigmatisierte die Idee von ersterer bei ihm als die der Mantik oder „Wahrsagung“). Wie der einflußreiche Mann kirchenpolitisch gewirkt hat, gehört nicht hieher. Er, der geborene Reformierte, wollte als Lutheraner (im „bekenntnismäßigen Sinne“) gelten (freilich „in der Union“). Der geistig Bedeutendste unter seinen Anhängern war Adolf Wuttke († 1870, in Halle), der als Religionshistoriker und auch Ethiker immerhin von Belang war.

der Historiker buchen als Zeichen ihres Willens sich nicht etwa zu verblenden. Nur — kongeniales Verständnis für Luthers Daimonion brachte der gewissenhafte Gelehrte nicht auf! Der Name „Vermittlungstheologie“ stammt aus dem Programm der „Theologischen Studien und Kritiken“, das einer (nicht gerade der bedeutendsten Vertreter, aber) der Erstlinge der Gruppe, F. Lücke (in Göttingen, † 1854), verfaßte (1827). Die angesehene Zeitschrift blieb das Organ der „Schule“, so lange diese Bestand hatte. Vielsach war die Vermittlung, wie sie geübt wurde, bloß eine Abstumpfung der Ideen, bzw. eine Art von „Ermäßigung“ der Arbeitsergebnisse der Schulen „rechts“ und „links“. Doch ist zu betonen, daß wider den (Hegelschen, Straußschen) Pantheismus unerbittlich Kampf geführt wurde (J. Müller, Neander). Mit den Konfessionellen weithin in bezug auf die konkreten Überlieferungen der Orthodogie religiös einig, brachen die Theologen der „Mittelpartei“ besonders bei den altkirchlichen Dogmen, wie sie überzeugt waren von der Bibel aus, die Spitzen ab und suchten dann, um der „Wissenschaft“ zu genügen, vorstellbar oder denkbar zu machen, was ihnen „biblisch“ dünkte. In der Spekulation über das trinitarische oder christologische Dogma berührten ihre Theorien sich mannigfach mit Ideen der Konfessionellen, sie trugen nur in allem ein Gepräge von Zufälligkeit je nach dem subjektiven Geschmack des „Forschers“. Ein Jul. Müller und Dorner waren echte, wirkliche Gelehrte, sinnende, ernste Denkerpersönlichkeiten, in der Sache aber Eklektiker. Ihre Methode ging bei Schleiermacher zu Lehen. Nach ihrer Überzeugung waren sie dessen wahre Erben. In der Tat haben sie ihn „geliebt“ wie außer ihm nur Melancthon, daß gerade sie ihn begriffen, ja auch nur, daß sie ihn ernstlich studiert hätten, kann man schwerlich zugeben. In einem Punkte überboten sie Schleiermacher: in der Art wie sie die Person Christi sich religiös verdeutlichten. Schleiermacher schuf sich eine romantische Phantasiegestalt (sein posthum ediertes „Leben Jesu“ ist des Zeuge), die den Liberalen (in Hegelscher Terminologie) zum sog. „idealen Christus“ wurde, die Konfessionellen sahen letztlich nur den dogmatischen Christus, die Vermittlungstheologen nahmen es ernst mit dem geschichtlichen Christus. Daß ihr ehrlicher Wille, diesen zu erfassen und religiös zu würdigen, im Resultat sehr unzulänglich blieb, verringert die Bedeutung ihrer „Absicht“ nicht. Hier haben sie der Zukunft vorgearbeitet. (Typisch sind das „Leben Jesu“ von Benßlag [† 1900] und Bernh. Weiß [† 1917]).

Schwer ganz richtig zu bestimmen ist die wissenschaftliche Art des Mannes, den Schleiermacher in relativ jungen Jahren (seiner allerersten Berliner Zeit, 1810/11) zum Schüler, später Freund gewann und der sein Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl wurde, A. Twesten († 1876).

Er vereinigt die verschiedenen wissenschaftlichen Elemente, die man bei Schleiermacher trifft, auch seinerseits. Aber er war nicht so wie dieser „Romantiker“ in den letzten Intuitionen, neigte stärker zum bewußt konfessionellen Kirchenthum, war freilich durchaus Mann der Union, auch „Vermittlungstheolog“, brach aber sein großangelegtes Werk „Vorlesungen über die Dogmatik der evang.-luth. Kirche“ in II, 1 (1837) mit der „Gotteslehre“ ab und enthielt sich fortan der literarischen Mitbeteiligung an der wissenschaftlichen Theologie. — Der wirklich treueste Schüler Schleiermachers in der Methode und in der Formulierung der „Glaubenslehren“ war Alexander Schweizer in Zürich († 1888). Er machte vor anderen Ernst damit, das kirchlich-religiöse „Bewußtsein“ der „Gegenwart“ zu erfassen; den kirchlichen Parteien in Deutschland entrückt, wie Schleiermacher überzeugt, daß lutherische und reformierte Frömmigkeit nur spielartlichen Unterschied bedeuteten, und sich „ergänzten“, war er doch besonders bemüht, dem reformierten Typus zu besserer Würdigung zu verhelfen. Von ihm stammt das scharfe Wort, daß „einst die Väter ihren Glauben bekannt“ hätten, jetzt vielfach die Theologen die Bekenntnisse jener zu „glauben“ sich „abmühten“; es gelte, der gegenwärtigen evangelischen Christenheit den ihrer Entwicklungsstufe entsprechenden „wirklich glaubbaren Glauben“ aufzuzeigen. — Sicher die wissenschaftlich bedeutendste Gestalt unter den Vermittlungstheologen ist Richard Rothe (in Heidelberg, † 1867) gewesen. In der Dogmatik (die nach seinen „Heften“ herauszugeben, Unberufene ihm einen schlechten Dienst erwiesen) folgt er methodisch durchaus Schleiermachers Spur, aber in seinem eigenen System, dem großen Werke „Theologische Ethik“ zeigt er unfraglich, zumal in der Weise wie er Fichte, Hegel, Schelling zugleich verwertet, höhere Selbständigkeit und größere Gestaltungskraft, als irgendeiner der systematischen Theologen seiner Zeit. Man darf ihn nicht nur nach seiner (zum Teil — hinsichtlich des Teufels — geradezu in Phantastereien führenden) Spekulation über die „Materie“ beurteilen; der große Reichtum feinstethischer Einzelreflexionen sichert ihm dauerndes wissenschaftliches Ansehen. (Seine Idee vom Wesen des Ethischen bleibt diejenige Schleiermachers, zum mindesten in der Grundformel!). Und er hat zugleich Proben gegeben, daß er ungewöhnliche Gaben als Historiker in sich trug. — Als ein solcher („Geschichte der protestantischen Dogmatik“, 4 Bände, „Geschichte der Ethik“, 2 Bände, „Symbolik der griechischen Kirche“) wird auch sein Nachfolger in Heidelberg, der zuvor in Gießen wirkende W. Gäß († 1889), in Ehren bleiben. Gäß ist nur im weiteren Sinne als „Vermittlungstheologe“ anzusprechen, er „wollte“ einfach zu Schleiermacher halten.

Ich habe in den früheren Auflagen dieser Schrift gemeint, daß

die ganze Zeit der geschilderten drei „Schulen“ nach Schleiermacher, wie dieser noch unter die Überschrift „Romantik“ gestellt werden müsse. Will oder darf man es als das Wesensmerkmal dieser halb künstlerischen, halb wissenschaftlichen Bewegung hinstellen, daß die Problematik des Innenlebens der Personen, als Individuen und Gemeinschaften, erfaßt wurde, so ist es nicht ganz unberechtigt, diese Gesamtbezeichnung festzuhalten. Auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen, daß der Rationalismus zum Teil nur eine Verkleidung erlebt hatte. Das „Konstruieren“ gerade auch der „Probleme“ des Innenlebens, gar des Außenlebens (der Geschichte), setzte sich noch überall fort. Der „Wille“, das Leben zu belauschen, war stärker als die Kraft dazu. Die theologischen Probleme wurden noch allzu rasch in philosophische, metaphysische umgesetzt. Man muß sich das vorhalten, um den richtigen Standort zur Beurteilung des Mannes zu finden, der zunächst einen neuen Einschnitt gemacht hat, und zu dem ich mich nun wende.

Albrecht Ritschl († 1889 in Göttingen) hat der Theologie in erster Linie dadurch ein anderes Gepräge gegeben, als sie bis dahin auf Bahnen gewonnen, die doch Schleiermacher am stärksten bestimmt hatte, daß er dasjenige von Kant höher zu bewerten und richtiger zu verwerten vermochte, was Schleiermacher nicht voll begriffen hatte und darum nicht in voller Weise fruchtbar zu machen imstande gewesen war, die Abgrenzung der „reinen Vernunft“. Es ist, wie ich oben ja andeutete, der Konflikt, den Schleiermacher in sich selbst getragen und nicht überwunden hat, daß ihm Kant zwar rein religiös, nicht aber in gleichem Maße wissenschaftlich, „philosophisch“, zum Befreier vom „alten Wesen“, d. h. von der Orthodoxie (in seiner Zeit dem „Supranaturalismus“) und dem Rationalismus (dem „Denken“ als der höchsten, alles meisternden Geisteskraft) wurde. Er ließ sich durch Kant überzeugen, daß das Denken keine Überwelt als Wirklichkeit aufzuweisen vermöge, ohne doch eine solche leugnen zu müssen, oder etwa ein geheimes Bedürfnis zu haben, sie zu leugnen. Es ist seine wissenschaftliche Großtat, daß er es daraufhin wagte, vom „Gefühl“ oder vom „Sinn“ („unmittelbaren Bewußtsein“, inneren „Anschauungen“) aus, die Wirklichkeit einer Überwelt Gottes, zu behaupten und in allseitiger, so umsichtiger wie eindringender Überlegung daran zu gehen, sie inhaltlich als solche sich klarzumachen. Aber dann war es sein Verhängnis als Romantiker, keinen tieferen praktischen Maßstab des Deutens zu finden als den ästhetischen. Sein durchaus berechtigtes Bedürfnis, von Gott, um an ihn als eine Wirklichkeit sui generis zu „glauben“, mehr als bloß einen Begriff, Kantisch geredet: auch eine „Anschauung“ zu besitzen (es ist schlechtweg ein Beweis von Klarheit über den Anspruch, den er in der „Religion“ erheben müsse, um sich

ihr geistig als letzte Führerin anvertrauen zu dürfen, daß er immer das „Gefühl“ einer Art inneren Schauens gleichsetzt!), sein Bedürfnis, sage ich, sich auch irgendwie an einem Bilde von Gott zu orientieren, ließ den Romantiker am „Universum“ sich genügen. Hier liegt die elementare, psychische Schranke Schleiermachers. Nur wer sie erkennt, kann seine Größe gerade innerhalb seiner Schranke würdigen. Schleiermachers Kraft ist durchaus die des „Verstehens“, d. h. eines Herrwerdens über die Eindrücke oder geistigen „Erfahrungen“, die Innenerlebnisse, das sehr viel weitergreift als das bloße „Erklären“. Das Verstehen (Begreifen) umschließt mehr als das „Herleiten“ (Ableiten aus „Ursachen“), nämlich zugleich — und zwar gegebenenfalls ohne alle Möglichkeit des Erklärens — die Fähigkeit, sich auf das Erfasste innerlich einzustellen, es seinem Werte nach zu „bemessen“, je nach den Umständen sich ihm anzugleichen. Schleiermacher meinte im Universum, in Gott (wie die Monologen zeigen) sich selbst „erfassen“ zu sollen und zu können. Aber freilich er sah sich selbst, jedes „Individuum“, nur in der ästhetischen Idee des Mikrokosmos, als ein „Abbild“, mehr als das, eine der Selbstverwirklichungen des Makrokosmos, der als Universum darin „Gott“ offenbart, daß er lauter „Seinesgleichen“ in kreaturlicher Form hervorbringt. Die Grenzlinie zum Pantheismus ist hier eine so scharfe, feine, daß Schleiermacher immer der Versuchung durch ihn ausgefetzt war. Auch der zur metaphysischen („dialektischen“) Spekulation. Es ist ja unverkennbar, daß die christliche Idee von der „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen in Schleiermachers Deutung des am Universum (in der „Religion“) sich dem Menschen erschließenden Verständnisses seines eigenen „Wesens“ mitwirkt! Aber als Romantiker bleibt er im Phantasieeindruck hängen. Er klärt diesen in jeder Weise in sich selbst. Nur zu überbieten vermag er ihn nicht von demjenigen Gedanken der Überwelt aus, den das „Sittliche“ ermöglicht. Kant hatte für den Gedanken von diesem Verständnis, wenn auch nur für sein Formalmerkmal, das der „intelligibelen Freiheit“. So konnte er innerhalb der „Vernunft“ die Tragweite der Einzelfunktionen, die Grenzen der ihnen erschlossenen Gebiete in voller Schärfe erfassen. Albrecht Ritschl hat sich von Schleiermacher bezw. Hegel weg zu Kants Scheidung der Sphären der „Vernunft“ oder des „Geistes“ (der sich dabei seiner Einheitlichkeit in der wechselseitigen Unterstützung der Sphären bewußt ist) zurückgefunden, weil er nicht mehr Romantiker, nicht mehr Ästhetiker, sondern Ethiker war. So gelang es ihm, der Theologie als der Wissenschaft von der Religion, ihre Eigensphäre wirksamer zu sichern als Schleiermacher.

Ritschls Betonung des Sittlichen tritt in all seinen Erwägungen so deutlich und scharf zutage, daß zunächst in der Generation von Theo-

logen, zu der er mit gehörte, derjenigen der Spätlinge der drei besprochenen Schulen, der Eindruck entstehen konnte, er gebe Schleiermachers Errungenschaft in Hinsicht des Wesens der Religion als einer selbstständigen Funktion, einer „Provinz für sich“ im Geistesleben des Menschen, wieder preis, mache die Religion zu einem Annex der Moral, etwa wie Kant zu einer Summe von „Postulaten“ der praktischen Vernunft. In Wirklichkeit hat er gerade in bezug auf die Religion Kant überboten, sich durchaus mit Bewußtsein freigemacht von derjenigen Schranke, in der Kant allein eine Aufgabe für die Theologie als Sonderwissenschaft anerkennen zu können meinte. Er ist mit Schleiermacher durchaus einig in dem Grundgedanken von einem Eigengebiet der Religion. Aber er kommt auf anderem Wege zu diesem Resultate wie Schleiermacher. Er hat das nicht selbst so deutlich hervorgekehrt, wie es sachgemäß für ihn gewesen wäre, um richtig begriffen zu werden. Es ist nicht ganz ohne eigene Schuld gewesen, wenn Ritschl es so schwer hatte, nicht nur sich durchzusetzen, nein, auch bloß verstanden zu werden. Vielleicht auch war es sein Verhängnis, daß er in Form einer Monographie über ein dogmatisches Spezialthema, die „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (3 Bde, 1870–74) dasjenige „Ganze“, das er als ein „Neues“ darzubieten hatte, vorführte. Schleiermacher hat als Schriftsteller größeres Geschick bewährt als Ritschl. Auch er hatte ja mit vielen Mißverständnissen unter seinen Zeitgenossen zu kämpfen. Dennoch ist sein „Neues“ in seiner Bedeutsamkeit und Stichhaltigkeit rascher allgemein erkannt und gewürdigt worden, weil er, daß ich es so nenne: das Rahmenthema der Theologie, den Gedanken überhaupt von der Religion, aufgriff und mit ihm unter den Sachgenossen hervortrat. Ja er war, soweit ich sehe, überhaupt der erste, der „die Religion“ als solche als ein Problem hinstellte, für dieses gar in bewußter wissenschaftlicher Verselbständigung, großem Wurf und wohlberechneter Kunstform Interesse heischte, die Philosophen nicht minder als die Theologen aufmerksam auf sich machend. Dann hat er später nicht veräuht, ein Gesamtsystem seiner religiösen Erkenntnisse, das Ganze der Dogmatik („den christlichen Glauben“) literarisch zu behandeln. Ritschl ging aus von dem Gedanken, der historisch der Ausgangspunkt des Protestantismus gewesen und den er für annoch durchaus nicht völlig begriffen, gar gewürdigt erkannte. Aber wenn man im dritten Bande, der systematischen Darstellung, die Disposition überblickt, kann man sich kaum wundern, daß er vorerst vielfach nicht begriffen wurde; er behandelt fast alle geläufigen Themata der Dogmatik, aber in zerplitterter Form; und er führt allzu unmittelbar in medias res, d. h. in eine „Definition“ (der „Rechtfertigung“), die einen nur überrascht. Wer ihm mit Aufmerksamkeit folgt, wird doch bald

gefasst und sieht eine Fülle von Perspektiven sich öffnen, die es ahnen, bei rückblickender Besinnung doch auch erkennen lassen, daß man einem neuen Gesamtwurf von Theologie, einer neuen theologischen Grundanschauung gegenüberstehe. Ritschl orientiert sich nicht wie Schleiermacher an der subjektiven Erscheinung der Religion, sondern ihrer objektiven Bedingung, nicht an der Idee der „Frömmigkeit“ als einer seelischen „Tatsache“, sondern an der von „Gott“ als einer „Offenbarung“ und von dieser als Aufforderung zu einem Verhalten. Schleiermacher meint bei sich selbst und in kühner Einschau überhaupt bei „den Menschen“, die Religion auftauchen zu sehen als ein ganz unverkennbares, überall vorhandenes Sondergefühl, ein für die Selbstbesinnung des Geistes gegebenes Moment von festem, stets gleichartigem Gepräge, Ritschl betrachtet sie als einen Anspruch, den der Mensch an sich zu stellen lernen „solle“, nämlich wenn und wo ihm Gott begegnet. Schleiermacher glaubt, daß man von der Religion aus zu Gott komme, Ritschl umgekehrt: Wobei freilich zu betonen ist, daß Schleiermacher das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur als Erkenntnisgrund für Gott im Universum erachtet, Gott seinerseits als den Realgrund dieses „Gefühls“ (Gott = das „Woher“ desselben). Und Ritschl verkennt neben ihm nicht, daß Gott in seiner „Offenbarung“ dem Menschen zur „Wirklichkeit“ nur werde in dem Maße, als dieser sich ihm erschließe, ihn bei sich im Geiste aufnehme, als ein Anderes zur Welt erkenne und anerkenne. Indem Schleiermacher die Religion letztlich wie ein psychisches Naturdatum ansieht, ein Gefühl, das in jedem Menschen schlummere und nur geweckt und über sich selbst aufgeklärt zu werden brauche, zahlt er dem Rationalismus noch einen Tribut, von dem Ritschl sich frei gemacht. Schleiermachers ästhetische innere Eindrucksgebundenheit, nämlich an das „Universum“, seine damit gegebene labile Einstellung auf Pantheismus und Spekulation, bestand eben für Ritschl nicht. Ritschl nennt die Religion eine „Selbstbeurteilung“ des Menschen von dem Glauben an, d. i. dem Vertrauen auf den ihm offenbar gewordenen Gott her. Der Begriff des „Glaubens“ spielt für Schleiermacher trotz dem Titel seiner Dogmatik („Der christliche Glaube usw.“: durch ihn ist die Benennung der Dogmatik als „Glaubenslehre“ in der Theologie geläufig geworden, wie die der Ethik als „Sittenlehre“) in der Schilderung des Wesens der Religion keine Rolle. Von Schleiermacher hat Ritschl sich sagen lassen, daß die Religion, wie ein Verhältnis zu „Gott“, so immer auch zur „Welt“ enthalte. Aber die Welt, das Ganze an ihr und die vielen Existenzen, die sie befaßt (die Natur; die Dinge; die Individuen), stehen für ihn in anderer als der ästhetisch-metaphysischen Beleuchtung bei Schleiermacher, der ethischen.

Um Ritschls Abweichung von Schleiermacher hier richtig zu erkennen, muß man sich klarmachen, daß sie trotz gleicher Ausdrucksweise auseinandertreten. Auch Schleiermacher spricht vom Christentum als der „ethischen“ Religion, nämlich dem ethischen Monotheismus, dem auf dieser höchsten, der zur Klarheit über sich selbst gelangten Stufe der Religion der Muhammedanismus gegenüberstehe als die „ästhetische“ Form von Monotheismus. Er braucht für ästhetisch auch den Ausdruck „passiv“ und rezeptiv, für ethisch „aktiv“ und teleologisch. Im Muhammedanismus läßt der „Fromme“ Gott nur einfach auf sich wirken und nimmt alles bloß als Wirkung in sich auf; im Christentum wird Gott empfunden als Antrieb, Erwecker einer Freude zu „gestalten“, das Leben zu formen. In der ästhetischen Religion wird Gott „gefühl“ als einfach sich selbst geltend machend, sich im Universum und Individuum unmittelbar auslebend; in der ethischen als die Menschen wie sein Organ benutzend, durch sie hindurch sein Ziel, eine Gemeinschaft der Menschen in ihm oder mit ihm und untereinander erreichend. Schleiermacher kennt auch für den Christen keine Freiheit; er ist Determinist. Die „Aktivität“, die der Christ übt, ist ihm eine Auswirkung Gottes in menschlich-seelischer Form, bloßer „Vermittlung“ durch menschliches „Willens“-Verhalten. Fragt man nach dem Inhalt des göttlichen Zielgedankens, so erscheint kein höherer als der der Ineinsbildung von „Idealem“ und „Realem“, Geist und Natur (Materie) und dadurch sich herausbildende Harmonie aller Verhältnisse. (Immer wieder taucht die Idee von dem letzten Ziele als realem, vollendetem Einswerden des Idealen und Realen, Gottes und des Universums, ein Pantheismus, daß ich so sage, in eschatologischer Form, auf). Schleiermacher sieht die „Teleologie“ Gottes verankert in der Person Christi als dem Menschen, der schlechthin von ihm, seiner Kraft „erfüllt“ gewesen sei und im „Wirken“ aus seinem „Geiste“ ihn als „die Liebe“ offenbar und wirksam gemacht habe. Aber Liebe ist für Schleiermacher letztlich nur die innere Harmonisierung der Geister, die Einstellung oder Abstimmung aller Individuen aufeinander in einer Einheit, worin das Universum sich spiegelt. Ritschl überbietet Schleiermachers Idee von Christus, indem er dessen geschichtlicher Erscheinung eine wesentlich andere Idee der Liebe oder von Gott als Liebe abgewinnt. Ihm ist Liebe das positive Widerspiel der Selbstsucht, die frei gewollte „Aufnahme des Zweckes der anderen Person in den eigenen Personszweck“, das Leben (nicht in formaler Angleichung aller an den gleichen Typus [die Idee des „Mikrokosmos“], sondern) in dem, kraft Eigenentschlusses gewonnenen, Willen der Selbsteinsetzung für „die anderen“, für „alle“. Ritschl hat beim Gedanken der Liebe den sich opfernden Christus vor Augen! In

diesem Christus gewinnt Gott es uns ab, daß wir uns der Liebe „erschließen“. Von seiner ethischen Grundintuition aus gewinnen alle konkreten „christlichen“ Probleme, und damit die Theologie als System von Gedanken, ein anderes Gesicht bei Ritschl als bei Schleiermacher. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Ritschl das überragende Stichwort all seiner Gedankenbildungen: das „Reich Gottes“, von Schleiermacher übernommen hat. Denn letzterer bietet ausdrücklich dieses biblische Wort als die Anschauung für den Begriff der göttlichen Teleologie. Auch die Auffassung des Christentums als der „ethischen Religion“ wird dem Ausdrucke nach bei Ritschl von Schleiermacher herkommen. Gewiß auch hat er es diesem der Formel nach zu danken, daß ihm für das Verständnis des Christentums als Religion die Person Christi ins Zentrum trat. Ja noch ein Letztes wird Ritschl von Schleiermacher übernommen haben: seine Achtsamkeit auf die „Kirche“, das heißt auf die Gemeinde Jesu Christi als die Trägerin oder Vermittlerin aller Wirkungen Gottes auf den Einzelnen. Alles aber gewinnt, wie ich es oben ausdrückte, ein anderes Gesicht, weil ihm dem Inhalte nach das „Ethische“ etwas anderes bedeutet, als Schleiermacher. Denn dadurch erschloß sich ihm ein neues Verständnis für den Sinn, will sagen, die maßgebenden Kräfte der Geschichte. Ihm trat die Person Jesu Christi ganz anders als Schleiermacher entgegen in ihrer „urkundlichen“ Gestalt. Ritschl war in viel weiterem Umfange ein Historiker als jener, sofern er nicht nur die Ideen („Lehren“) in der Geschichte verfolgte (so groß er gerade als Erforscher der Lehren, als „Dogmenhistoriker“ sich erwies), auch nicht nur die Institutionen beachtete (schon da überbot er Schleiermacher im Scharfblick für das Zeit- und Ortbedingte, den Fluß der „Entwicklung“), sondern vor allem die Führerpersönlichkeiten hier ganz konkret ins Auge faßte. Er gehört nicht etwa zu den Bahnbrechern „der“ Geschichtswissenschaft, sondern ist in seiner Weise ein Schüler der Ranke, Dahlmann, Waitz usw., ein Mitteilhaber an dem „historischen Sinn“, der sich gerade in seiner Generation herausbildete, Gemeingut wurde; so steht er auf den Erträgen, die die Forschung überhaupt im 19. Jahrhundert einbrachte, zumal auf den Fortschritten ihrer „Methode“. Aber er war es, der recht eigentlich den Bann brach, der von Hegel her als philosophisches Schema sich gerade auf die Kirchengeschichte gelagert hatte. Im einzelnen sich mit vielen Forschern berührend, gewann er letztlich klarer als seine Zeitgenossen, gar als Schleiermacher, den Zugang zum wirklichen, biblischen Christus, seinem spezifischen Berufe, und seinem darin sich enthüllenden „Wesen“. Dabei trug ihn sein — wohl an Kant zuerst orientiertes, dann gerade auch ihn, durch den Blick eben auf Christus, überbietendes — Verständnis für das Sittliche. Indem er die

Korrelation zwischen dem historischen Christus und dem, was das Wort „Liebe“ besagen „will“, bemerkte, trat er an das Tor der rechten Theologie! Ich denke nicht daran, Ritschl den Kranz einsamen Sachverständnisses zu winden, er ist in sehr deutlichen Schranken bei den Aufgaben der Theologie, wie er diese selbst durchgeführt wissen wollte, zurückgeblieben. Und weithin hatten die Exegeten der Zeit (vor anderen Hofmann) ihm vorgearbeitet. Aber er hat den richtigen Ausgangspunkt der Theologie gezeigt — in gewissem Sinne freilich nur wieder gezeigt. Ritschl quält sich in der Dogmatik nicht mit religiöser Selbstanalyse, auch nicht mit der Messung der Normalität seines konfessionell-tatsächlichen Christenstandes. Er unternimmt nicht, für ein „Lehrganzes“, das vorab erhoben worden aus dem kirchlichformierten Eigenerleben, dem an Wort und Sakrament etwa in der lutherischen „Konfession“ gewonnenen frommen „Bewußtsein“, nachträglich den „Schriftbeweis“ zu erbringen. Natürlich meint ein Hofmann solches Verfahren praktisch als Selbstkontrolle des Theologen und, mit seiner Hilfe, der Konfession, zu der er „gehört“. Aber dieses Verfahren ist nur zu sehr der Gefahr der Selbsttäuschung ausgesetzt. Es ist wirklich die Quelle unfähig vieler bloßer religiöser Rechthaberei geworden. Ritschl geht umgekehrt aus vom Evangelium und von der Person Christi, indem er sich klarmacht, daß sie zu würdigen sei als Erscheinung Gottes in der Geschichte (Rechtf. u. Versöhnung III, § 48, „Die ethische Beurteilung Christi nach seinem Berufe zieht seine religiöse Anerkennung als Offenbarer Gottes nach sich“!). Er zeigt damit die Norm des Glaubens und den Weg zur „Religion“ als der in der Seele erwachenden „Selbstbeurteilung“ des Menschen, der diesen Gott als den Herrn über sich und die Welt erkennt.

IV.

Seit Ritschls Hinscheiden ist nun schon wieder ein Menschenalter vergangen, und ich gedachte bereits oben des, daß er keineswegs der Stern dieser Zeit gewesen ist. Seine eigentliche „Schule“ fand er an jungen akademischen Theologen, die in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ins Lehramt traten. Sie alle haben im geschichtlichen Sinne ihre Zeit jetzt hinter sich, viele sind bereits dahingeschieden. Es war eine Zeit großen Theologenmangels, als Ritschl mit seinem Hauptwerke auftrat. Die „alten“ Schulen waren in eine Art von Stagnation geraten. So konnte es einen Augenblick scheinen, als ob er sich ihnen gegenüber rasch durchsetzen werde. Aber es folgte vielmehr eine Zeit erbitterten Kampfes um ihn. Es darf auf sich beruhen, was darin auf allen Seiten an „Menschlichem, Allzumensch-

lichem" hervortrat. Ritschl wurde sehr viel mißverstanden. Aber man muß zugeben, daß er manchen bedeutsamen Gedanken nicht glücklich zum Ausdruck brachte. Er war kein Meister des Darstellens! Und Lücken und Fehler gab's auch (natürlich!) genug bei ihm.

Die drei Schulen, deren Blütezeit Ritschl erlebt hatte — sein persönlicher Entwicklungsweg führte ihn durch die Halle'sche und die Tübingener Theologie hindurch —, besaßen zum Teil lange noch über seinen Tod hinaus Vertreter. Am geringsten war der Nachwuchs der Vermittlungstheologie. Vielleicht dürfte ich am ehesten Martin Kähler († 1912) nennen. Doch mag gerade er darauf aufmerksam machen, daß man nicht gut tut, Etiketten, Schulnamen allzu ernstlich als Wegweiser durch die Geschichte zu nehmen. Kähler wollte selbst nichts anderes sein als Bibeltheolog. Er betonte oft und gern seinen Zusammenhang mit dem Pietismus. Selbst nicht mehr durch die „Erweckungsbewegung“ hindurchgegangen, war er doch durch Tholuck noch in lebendigen Zusammenhang mit ihr gekommen. Und er repräsentiert in sehr edeler Form den aus ihr hervorgewachsenen Pietismus kirchlicher Prägung, wie er schlechtweg den „evangelischen“, den unierten Protestantismus auszugestalten trachtete. An Kählers Theologie kann man (abgesehen von dem Momente, das naturgemäß mit dem Geschlechte von 1813 dahinging) alle oben (S. 37 ff.) hervorgehobenen Merkmale der Erweckungstheologie aufzeigen. Wenn Kähler in seinem Hauptwerke (1883) die „Wissenschaft der christlichen Lehre“, wie er schon im Titel ankündigt, „von dem evangelischen Grundartikel aus“ darstellt, so entwickelt er sein Verständnis des Christentums grundsätzlich von dem Sonderpunkte aus, der bei Ritschl nicht systematisch-methodisch, sondern nur tatsächlich-literarisch den Zugang zu wesentlich seinem „Lehrgeganzen“ bildet. Beide Theologen bezeugen da gleicherweise, welches Problem oder welcher christliche Glaubensgedanke ihnen der bedeutsamste, charakteristischste sei. Aber bei Kähler trifft man dabei noch auf einen Rest der Art, wie Schleiermacher sich „orientierte“; auch in der Auffassung der neutestamentlichen Schriften als „Glaubenszeugnis“ der Apostel von „Christo“. Denn es ist entweder eine triviale Beobachtung, die er da betont, oder aber — und damit trifft man wirklich seine Auffassung — der Gedanke, daß man nur von dem oder „einem“ geformten „frommen Bewußtsein“, von einem irgendwie zum Voraus „gegebenen“, als „normativ“ hinzunehmenden religiösen Zustande aus, zu dem Gegenstande der Theologie vorzudringen vermöge. Lehrt er nicht wie Schleiermacher „den Frommen“, sich selbst beobachten, nicht wie die Erlanger den „Christen“, sich selbst als Glied „seiner“ Konfession zu deuten, so doch „die biblischen Männer“ schlicht hinzunehmen, wie sie „bezeugen“, was sie von Jesu „geglaubt und erkannt“ haben. Das

heißt: Kähler meint, es sei nur möglich, gleichsam im Spiegel von der „Offenbarung“ Gottes in Christo Kenntnis zu gewinnen: das „Faktum“, das „Ansich“ der Person und der Tatsachen, die das biblische „Zeugnis“ von Jesus in Deutung und Bewertung „den Menschen“ kundmache, sei der Untersuchung entzogen; was die Apostel bezeugten, mit, von, an Jesus Christus „erlebt“ zu haben, könne nur im „Glauben“ aufgenommen werden, der sich dann freilich zum Nacherleben des von ihnen als Erleben von Gott Verkündeten gestalte. Im Zusammenhang mit dem „Zeugnis“ der Evangelisten und Apostel läßt auch Kähler sich auf den Gedanken einer „Heilsgeschichte“ als der Art, wie es zum Erscheinen Christi gekommen sei, führen, aber ohne sich auf Hofmanns nur zu oft an die alte Theorie von einem Geheimsinn der „Schriften“ und die Forderung „allegorischer“ Deutung derselben erinnernden Spekulationen einzulassen, vielmehr, wie Ritshl, die Person Christi zuletzt als das Ganze behandelnd. Bedeutsam an Käblers eigentümlicher Umständlichkeit ist das Auftauchen der Frage, in welchem Maße überhaupt die „Geschichte“ dem religiösen Glauben Grund gewährt, d. h. mit Gott „sicher“ in Verbindung bringen könne. Diese Frage ist im weiteren Verlaufe fast die fundamentale geworden. — Neben Kähler sind in erster Linie H. Cremer († 1903) und A. Schlatter als Bibeltheologen zu nennen. Wie jener, haben auch sie beide ursprünglich für ihr Bibelverständnis sich Joh. Tob. Beck († 1878) vielfach zu Dank verpflichtet gewußt und sind dann doch eigene Wege gegangen. Von Beck, dem großen Seelenbeweger als Theologen zu handeln, hat derjenige, der die Geschichte der letzteren in Entwicklungslinien darstellt, deshalb kaum Anlaß, weil er „Einspanner“ war und blieb. Sein sog. „biblischer Realismus“, religiös wesentlich von der Phantasie getragen (aber von tiefstem sittlichen Ernst begleitet), hat höchstens in seinem Amtsnachfolger Rob. Kübel († 1894) einen Nachhall gefunden. Cremer hat, darin Beck bewußt verlassend, enger als Kähler, der ein Systematiker war und die „christliche Lehre“ als Weltanschauung begriff, den Christus „für uns“, seinen Tod am „Kreuz“, wie eigentlich das Ein und Alles der „biblischen“ Verkündigung behandelt. Schlatter verfügt neben Kähler über größere Gelehrsamkeit, gleicht diesem aber im Interesse an der Vielheit der christlichen Probleme und bewährt dabei besonders als Ethiker Originalität. In den erkenntnistheoretischen Fragen an Abgründen, nicht ohne philosophische Selbstbesinnung, doch wie hinspielend (er modernisiert sich als Propädeutik die alte theologia naturalis), pflückt er fast bei jedem dogmatischen und ethischen Einzelproblem aus der Bibel reiche Sträucher. Niemand wird verkennen, daß er es versteht, die Bibel, Christus, zum Geschlechte der Gegenwart reden zu lassen. Er müht sich und vermag es, wie kaum

einer, den Geist der Bibel lebendig zu erfassen und darzutun, wieviel die Gemeinde Christi an ihrer Bibel hat. Als Schweizer in Deutschland heimisch geworden, kann er den „reformierten“ Typus in seiner Innerlichkeit, die doch zugleich Erschlossenheit ist für alles Praktische (das Sozialleben wie das Individualleben!), besser verstehen und würdigen lehren, als uns Lutheranern in Deutschland gemeinhin gegeben ist. — Zu denen, die schlichtweg „Bibeltheologen“ heißen wollen, gehört doch auch E. Haupt († 1910) und ferner P. Feine, so verschieden geartet sie im Vergleich miteinander erscheinen. Sie sind beide aber nicht, wie Kähler, Cremer, Schlatter, zugleich Systematiker, sondern „nur“ Exegeten.

Es wird richtig sein, an dieser Stelle auch Erich Schäfer zu nennen. Er gehört trotz allem, was er auch gegen sie einzeln einzuwenden hat, am nächsten mit den soeben charakterisierten drei „Bibeltheologen“ zusammen. Sein Werk „Theozentrische Theologie“ (I, 1909, ² 1914; II 1915) ist eine radikale Absage an die von Schleiermacher gezeigte, hernach in so mancherlei Modifikationen bis zu Kähler (Schäfer meint, bis zu Cremer und Schlatter) hin geübte Methode, die er als „anthropozentrische“ bezeichnet. „Bibliist“ will Schäfer dabei nicht sein. Auch die Bibel könne als Menschenzeugnis von Gott nicht für sich zum „Zentrum“ der Theologie gemacht werden. Als solches darf nur Gott selbst vergegenwärtigt werden, wie er rein und unmittelbar von sich aus als „Geist“ den Menschen ergreift. Aber gerade so „bezeugt“ er selbst die Bibel als sein „Wort“. Und dadurch wird die Theologie für Schäfer als „theozentrische“ doch praktisch „bibliozentrisch“. Dies so, daß man sieht, Schäfer könnte sie nicht ebenso „christozentrisch“ nennen. Für ihn steht die „Majestät“ („Herrenhaftigkeit“ schlechthin, „Heiligkeit“) Gottes im Zentrum. Ich sehe in seiner Theologie in überraschender Weise ein Moment vom Geiste Calvins lebendig geworden. Für Calvin wie Schäfer ist die „Offenbarung in Christo“ umschlossen von einem Eindrucke, schroff ausgedrückt, der Zufälligkeit. Ich habe einmal den Unterschied zwischen Calvin und Luther so formuliert: jener lehre an Christus die „Liebe der Majestät“ erkennen, dieser die „Majestät der Liebe“. Für Calvin ist Gott „auch“ Liebe, für Luther „nur“. Jener läßt Gott in Souveränität sich zur Liebe „entschließen“, für diesen „ist“ er Liebe. Calvin könnte sich Gott ohne Liebe „denken“, Luther nicht. Und doch kennt Luther die unbedingte Majestät Gottes. Das heißt: was Liebe „ist“, das erfährt der Mensch, gerade an Christus, als „unableitbar“; sie ist „majestätisch“ bis zur Unheimlichkeit (wo ein „Mensch“ bei sich nicht mehr von Liebe reden könnte und dürfte, „soll“ der Glaube bei Gott noch ihrer gewiß sein — im Blicke auf Christus, der nicht etwa alle „Rätsel“ an Gott

für uns Menschen „löst“, sie aber eben zu bloß „noch“ nicht zu gelösten macht!¹⁾

Ich kann es nicht für meine Aufgabe halten, allen Spezialentwicklungen der Theologie seit Ritschl nachzugehen. Wie Schleiermachers Bedeutung sich nicht erschöpft in seiner Grundtheorie von der Religion und seiner darin begründeten Methode der systematischen theologischen Gedankengewinnung, so auch die Ritschls nicht. Auch keineswegs die der Vertreter der „drei Schulen“, oder der zuletzt erwähnten Forscher. Und alle neueren Systematiker, in welcher „Schule“ sie ihre „Wurzeln“ gehabt haben mögen, haben gewisse Annäherungen in der Methode vollzogen. Wie Ritschl von Theologen, mit denen er heftig stritt, „gelernt“ zu haben sich bewußt war, so haben auch die meisten Theologen, die wider ihn sich wandten, von ihm gelernt. Nicht gerade seine Altersgenossen, auch nicht gerade alle jüngeren, als er auftrat, noch Lernfähigen, aber doch viele in seiner Zeit und zumal hernach. Im einzelnen zu entwirren, wieweit Ritschl Einfluß geübt, verstanden oder mißverstanden, befolgt oder abgelehnt worden, wäre reizlos.

Die „Erlanger Theologie“ hat sich in sehr beachtenswerten Vertretern erhalten und doch auch umgebildet. Ich nenne in erster Linie L. Ihmels und Reinh. Seeberg (des weiteren wäre der Schüler Euthardts, J. Kunze, zumal als gelehrter Historiker, zu nennen). Was Ihmels betrifft, so steht er den „Biblizisten“, besonders Kähler, sehr nahe. Von aller abstrakten, „philosophischen“ Begründung der Vertrauenswürdigkeit der Lehre seiner, der lutherischen Konfession sieht er ab, auch von der Ausdeutung des „christlichen Ichs“, des sich als „wiedergeboren“ wissenden, dabei nur nachträglich auf „Wort und Sakrament“, wie seine Kirche es an ihn herangebracht, sich besinnenden, dadurch zur Bibel bzw. zu der Forderung theologischen Schriftbe-

¹⁾ Schäfer spricht von „soteriologischer Verdrehung“ des Christozentrismus bei den Erlangern, den „Biblizisten“, den Ritschlianern. Es gibt ja wirklich eine solche. Ob sie bei den Gruppen, mit denen Schäfer hadert, sich findet, ist eine Frage für sich. Die Mißdeutbarkeit und viel geschehene Mißdeutung der „Heilskategorie“ macht doch aber die Kategorie nicht an sich verdächtig. Schäfer entnimmt dem Kyriosprädikat für Christus, daß dieser gar nicht nur den Gott, der „Liebe“ ist, repräsentiere, daß eben das „Verdrehung“ sei, ihn nur soteriologisch zu verstehen. Christus denke sich selbst nicht „anthropozentrisch“. Das bedeutet, daß freilich gar nicht der „verständliche“, als ein solcher in der Bibel „bezeugte“ Christus die ganze „Wahrheit“ von Gott vergegenwärtige. Schäfer kommt schließlich auf die Mystik als die tiefste, unkontrollierbare, „nur“ erlebbare Art von „Gottesgewißheit“ hinaus und, da ihm doch die Bibel „das“ Wort Gottes an die Menschen ist, auf viel „biblischen“ Autoritarismus blinder (oder auch spekulativ zurecht gelegter) Art. Immerhin empfindet er — wie Schlatter mannigfach! — Probleme, wo die Dogmatik gemeinhin nichts sieht.

weises gelangenden „Christen“, achtet vielmehr von vornherein auf das „Wort Gottes“. Dieses wieder erfährt er in seiner freien inneren Lebendigkeit, wie es Gottes Geist dem Menschengeniste vermittelt und „Wahrheitsgewißheit“ schafft. Erst in Nüancen (mehr doch der Art der Erörterung, der „Begründung“, als der Resultate bei „Fassung“ des Glaubensinhalts!) zeigen sich relative Unterschiedlichkeiten zwischen dem Manne, der spezifisch lutherischer Konfessionstheolog zu sein die Freude in sich trägt, und den Männern, denen die Bibel und die Gewißheit in der Schrift zu stehen, ein und alles ist. (Unter oder auf der Schrift will Ihmels unbedingt stehen, aber „im“ Bekenntnis zu stehen, bleibt sein Pathos). Für Seeberg ist, meine ich, zweierlei charakteristisch, seine energische Mitbeteiligung an der dogmenhistorischen Großforschung und sein Bedürfnis zur „Gegenwart“ zu reden. Von ihm stammt die Losung „Modernpositiv“ für die Theologie, die die rechte sei. Eine Zeitlang fand gerade diese Losung starkes Echo: Theodor Kaftan, Beth u. a. griffen sie, nicht alle in der gleichen Weise, auf: Seeberg ist der Meister unter ihnen geblieben. Man hat gelegentlich gemeint, bei ihm und der Gruppe neue „Vermittlungstheologie“ vor sich zu haben, und in abstracto mag man das richtig nennen, nur daß die Themata der älteren Schule, zumal die „spekulativen“, kaum noch eine Rolle spielen. Und auch das muß doch betont werden, daß (abgesehen von Beth) diese Theologen die Idee des „positiven“ Glaubens, den sie für „moderne“ Menschen (in Anknüpfung und Ablehnung moderne „Bedürfnisse“, Erkenntnisse, Stimmungen berücksichtigend) „darstellen“, verständlich machen und begründen wollen, spezifisch vom Luthertum her präzisieren. (Eher als sie mögen etwa Friedrich Nitzsch [† 1898] und L. Lemme, ein Schüler J. A. Dorners, als Vermittlungstheologen der älteren Art gelten.) — Für die liberale Theologie kommen vor allem in Betracht R. A. Lipsius († 1892) und O. Pfeiderer († 1908). Jener ist noch unmittelbar an Schleiermacher orientiert, dieser mehr an Hegel; steht Lipsius relativ Alex. Schweizer am nächsten, so Pfeiderer A. E. Biedermann. Nur eine genaue Zergliederung ihrer unzweifelhaft teilweise bedeutamen Werke, könnte ihre Nuance deutlich machen. Beide zeigen Einflüsse von Chr. H. Weiße. Sachlich bildeten sie Nachhut.

Ein gewaltiger Faktor sachlicher Art ist nach Ritschl, nicht ohne ihn, aber doch auch nicht „durch“ ihn, zu Einfluß in der Theologie gelangt. Ich deutete oben an, daß Kähler vielleicht der erste sei, dem es zum Problem geworden, nicht so sehr ob, als vielmehr wie der Glaube in der Geschichte, in Christus als geschichtlicher Erscheinung, verankert sei. Ritschl war für das Problem noch kaum erschlossen gewesen. Er hatte ohne weiteres Zutrauen zu seiner Forschung über den

historischen Jesus, nämlich, daß sie ihm wirklich diesen zeige und so aus den „Evangelien“ das „Evangelium“, in Jesus Christus Gott ausstrahlen lasse. Der dem Historiker zweifellos erreichbare Mann, von dem die Kirche sich herleite, menschlich verständlich wie er sei, werde dem Theologen auf Grund wissenschaftlicher Beschäftigung mit der Bibel „klar“ als mit Recht vom „Glauben“ stets anerkannter, wenn auch nicht immer richtig gedeuteter Grund seiner selbst. Ritschl widersprach vom geschichtlich feststellbaren Bilde Jesu Christi aus dem altkirchlichen „Dogma“ von dieser Person. Nicht das „Prädikat“ der „Gotttheit“ wehrte er daraufhin von dem Manne der Evangelien ab, wohl aber die Theorie, die als „Zweinaturenlehre“ in der Kirche über ihn herausgebildet worden. Bei den „Erlangern“ fand er Widerspruch in dieser Ablehnung. Sie glaubten letztlich gerade das „Dogma“ von den zwei Naturen Christi aus ihrer „Erfahrung“ herausspinnen zu können und projizierten es von da aus in die Geschichte, in die Evangelien. Die „Biblizisten“ lasen es, wie jene, mit oder ohne Hilfe der sog. Kenosislehre, irgendwie, d. h. in allerhand Zurechtlegung, Verkürzung, psychologischer Klugelei, aus den Evangelien heraus. Kähler tat einen kühnen Griff, indem er zugab, als „Historiker“ nur einen bereits von einem Glauben gedeuteten, ja in gewissem Maße in ein „Dogma“ eingekleideten Jesus Christus erreichen zu können, dann feststellte, daß durch die „Predigt“ von diesem „gedeuteten“ Jesus die „Kirche“ (die das Neue Testament, die „Bibel“ erst schuf), in der Geschichte hervorgerufen sei, schließlich aber die eigentliche „Entscheidung“ darüber, ob dieser Jesus Christus der apostolischen (irgendwie „gesamt-biblischen“) „Predigt“ dauernd dem Glauben als ein wirklicher geschichtlicher jemand gelten dürfe (als ein solcher überhaupt zu gelten habe), dem geheimen „Erleben“ zuwie, das der Seele in der Erschließung für die „Predigt“ zu Teil werde. Kählers Schrift mit dem ängstlich anmutenden Titel „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus“, 1892, ist die sehr zu beachtende Ergänzung seiner systematischen Arbeit. Aber damit war das „Problem“ doch mehr beiseitergerückt als erledigt. Die historische Forschung hat zwar seither einerseits Kählers Auffassung der Evangelien weithin bestätigt, immer mehr von dem Gesichtspunkte, daß die Evangelien „missionarische Predigt“ sind, als richtigem Gebrauch zu machen gelernt, aber sie hat auch gerade dabei klar werden lassen, daß viel „Urgestein“ bleibe und letztlich trotz allen Unsicherheiten im Detail ein einheitliches, eigen tümliches, historisch „glaubhaftes“ Bild des Mannes von Nazareth in den „Quellen“ sichtbar werde. Und daran knüpft dann von neuem die Frage nach dem Verhältnis von „Glaube“ und „Geschichte“ an. Sie hat sich im wesentlichen zugespitzt auf den Streit darüber, ob der

historische Jesus nur das „Vorbild“ (Schleiermacherisch geredet „Urbild“) des Christenglaubens sei oder aber sein „Grund“, ob Christen nach der Art „wie“ Christus zu Gott sich hielten, oder „auf ihn hin“. Im ersteren Falle wäre er „das religiöse Genie“ oder etwa wie „der Propheten einer“ (ein Offenbarungs„empfänger“), im anderen eine unvergleichbare Person, „die“ Offenbarung selbst, die „Erscheinung“ Gottes vor den Menschen, wobei wieder verschiedene Ausführungen möglich sind, je nachdem, ob das altkirchliche Dogma mit herangezogen wird und der Gedanke als ein metaphysischer gefaßt wird, oder unmittelbar und „bloß“ als ein religiöser, als „Spekulation“ über das historische Bild oder „Deutung“ seines Gehalts — wie Ritschl es mißverständlich ausdrückte: ein „Werturteil“ darüber. Die Leben-Jesu-Forschung ist schließlich doch nur ein Zweig der Geschichtsarbeit, die die Theologie gerade der letzten Periode auf sich genommen. Aus den schüchternen oder gewalttätigen, noch methodisch wenig geklärten „Kritiken“ an der Literatur der Bibel ist eine allseitig entwickelte untersuchende, bauende, jedes Mittel heranziehende Gesamtbewertung des biblischen „Materials“, lebendige Vergegenwärtigung der äußeren und inneren Verhältnisse in Israel und der Urchristenheit geworden. Ich nenne nur Namen wie Wellhausen († 1916), Duhm, Stade († 1906), R. Smend († 1913), Budde, Guthe, R. Kittel, bzw. K. Weissäcker († 1899), H. Holzmann († 1909), Th. Zahn, Schürer († 1910), Herm. v. Soden († 1916), Jülicher, Joh. Weiß († 1914), Wernle, Spitta. Und dazu tritt der gewaltige Aufschwung, den die Erforschung der ganzen Entfaltung des Christentums bis zur Gegenwart hin, der „Kirchengeschichte“ in all ihren Beziehungen, genommen hat. Immer hat der Protestantismus der Geschichte der Gesamtkirche und seiner selbst Aufmerksamkeit zugewendet. Jede Periode hat da Gelehrte von klangvoll gebliebenem Namen hervorgebracht, ich erinnere an Flacius; Calixt; Gottfr. Arnold, die beiden Walch, L. Mosheim; G. J. Planck († 1833), A. Neander († 1850), L. Gieseler († 1854), Hundeshagen († 1873); zuletzt H. Reuter († 1889) und C. v. Hase († 1890), die in ihrer grundverschiedenen Art zwei Typen (der kritischen, möglichst „exakten“ Quellen-erkundung und der vieles divinierenden, möglichst „plastischen“ Schilderung) dargestellt hatten. Die Zeit nach der Blüte auch der letztgenannten, zum Teil die ihrer Schüler, brachte doch erst eine Höhe der theologischen Geschichtsforschung. In bezug auf die Dogmengeschichte, Verfassungsgeschichte, Konfessionskunde, überhaupt Lebensentwicklung der Kirche unter den Völkern und in Verflechtung mit deren Schicksalen brauche ich ja bloß auf Forscher hinzuweisen wie vorab A. v. Harnack — dessen Einwirkung auf alle Zweige der Theologie man sich nicht leicht zu groß vorstellt —, R. Sohm († 1917), A. Hauck († 1918), daneben

Th. Brieger († 1915), Karl Müller, F. Loofs, R. Seeberg, H. v. Schubert, J. Sicker, K. Holl, H. Böhmer, die alle wieder mehr oder weniger Führer geworden sind und in ihren „Schülern“ vielfach ebenbürtige Genossen besitzen. Wir sind in der Geschichtserkenntnis sehr viel weiter als in Ritschls Zeit, wobei ausdrücklich die mächtig anregende Kraft gerade auch seiner historischen Studien hervorzuheben ist.

Seit etwa 1890 besteht die „Schule“, die sich als die „religionsgeschichtliche“ bezeichnet. Als ihr „Gründer“ gilt P. A. de Lagarde († 1891), was doch nur in dem unbestimmten Sinne richtig ist, daß er wohl zuerst (in Deutschland!) verlangte, die christliche Religion in Vergleich zu bringen mit möglichst allen anderen Religionen, ehe man zu ihr Stellung nehme, gar sie als die wahre, einzig wirkliche Führerin zu Gott, Hüterin „der“ Offenbarung Gottes gelten lasse. Man muß bei diesem wunderbar anspruchsvollen Manne unterscheiden, was er als echter Sachgelehrter (Orientalist, Bibeltextkritiker) leistete und als prophetenhaft leidenschaftlicher, ja krankhaft selbstgewisser, im Tone oft Ärgernis gebender „Prediger“. In letzterer Beziehung ist er nicht wissenschaftlich zu bewerten, aber als Wecker von Stimmungen. Er versteht „die Religion“ als absolut „persönliche“ Seelengemeinschaft mit „Gott“, der ihm durchaus „Person“, aber als solche identisch mit „dem Guten“, ist. So sucht er freiem, ernstem sittlichen Willen in Verbindung mit Mystik die Bahn zu brechen. Ein Spätling der alten oder aber der Vorboten neuer Romantik! Die völlige Ungebundenheit, weil immer neue individuelle Eigenwesenhaftigkeit des „Ichs“, das sich doch mit Gott „verbunden“ wisse, läßt ihn jedes „einmalige Geschehnis“, gar eine „einmalige Erlösungstatsache“, auch eine Sondersehnsucht Christi ablehnen. Und dabei will er doch weder Jesus als Person, noch die Kirche, am wenigsten einen sinnigen sakramentmäßigen Kultus geringhalten. (Nur Luther verfolgt er fast mit Haß). Es entspricht der

¹⁾ Eine Zeitlang konnte es scheinen, als ob von Ritschl aus die Konfessionsforschung neben der Dogmengeschichte in den Vordergrund treten werde. Die alte Art der bloßen „Symbolik“ wurde als unzulänglich erkannt. So gab C. Mirbt eine höchst gediegene Sammlung der „Quellen“ für eine umfassende Darstellung der römischen Kirche. Aber es bedarf doch noch erst vieler Spezialuntersuchungen, ehe die Zeit für die Gesamtdarstellung der Ausprägung der Christenheit zu verschiedenen „Kirchen und Sekten“ reif sein wird. Nur eines Spezialforschers darf oder muß ich gedenken, der eine Zierde unserer deutschen Theologie blieb, wenn er auch nach Norwegen übersiedelte, des Bahnbrechers der Forschung über das altkirchliche Symbolwesen C. P. Caspari († 1892).

²⁾ Ich tue wohl recht, hier, d. h. neben Lagarde, auch Franz Overbeck († 1905) zu nennen. Er war, mehr noch als jener, ein Einspänner. Persönlich von irgendwelcher Zeit an bewußt völlig religionslos (die „Religion“, zumal das Christentum, habe sich geschichtlich überlebt), gewann er Verachtung und

allgemeinen Ausweitung des Geschichtsinteresses und der im Zeitalter des „Weltverkehrs“ fast selbstverständlichen Hinlenkung des Blickes auf die vielen Kulte und Religionslehren, zumal auch die verwickelten Traditionen derselben bei den „Völkern“, daß die Religionsvergleiche starkes Bedürfnis und fast ein Lieblingsthema der Wissenschaft wurde. Den Theologen schien sich der Horizont ungeahnt zu weiten, ganz prinzipiell für das Eindringen in das geheimnisvolle Einheitswesen „der“ Religion, speziell aber für die Auslichtung des Alten und Neuen Testaments. Es begann ein Zusammenarbeiten zumal der Philologen und Theologen, wie es so noch nicht bestanden und das vielerlei Frucht getragen. Die Einflüsse aus der „Umwelt“, unter denen Israel, „vielleicht“ Jesus, offenbar die Urgemeinde, gestanden, die Bedeutung Ägyptens, Assurs, Persiens, ganz besonders des „Hellenismus“, traten für die Theologen in den Gesichtskreis. Um Forschernamen zu nennen, genügt es, unter den Theologen etwa auf Graf Baudissin, H. Gunkel, G. Heinrici († 1915), W. Wrede († 1906), W. Boussset († 1920), A. Deißmann, H. Heitmüller — ich könnte ja noch eine ganze Reihe nennen —

hieß für alle Theologie und blieb doch (1869—98) als Professor stets Theolog, nach Rücktritt von seinem Amte in Basel auch ferner noch als Forscher, nämlich als neutestamentlicher Exeget und Historiker bzw. Kirchenhistoriker. Nach seinem Tode hat sein Schüler C. A. Bernoulli aus seinen Papieren noch mehrere Bücher herausgegeben. Für seine Persönlichkeit am charakteristischsten ist darunter: „Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie“, 1919. Wie er sich, ohne Zweifel in subjektiver Ehrlichkeit, vielleicht gar Gewissenhaftigkeit, damit abfand, Theolog, wie er es nun mal geworden, zu bleiben, ist im Grunde gleichgültig. Er war der letzte Schüler Fr. Chr. Baur, nicht im Sinne spezifischen Anschlusses an die „Tübinger“ Konstruktion der biblischen bzw. urchristlichen Geschichte, aber als am ehesten noch vor Baur sich inneren wissenschaftlichen Respekt bewahrend. Ihm ist für Jesus die eschatologische Predigt das Charakteristische, ja einzige historische Wesentliche; dem entsprechend das Mönchtum die einzig legitime (natürlich doch auch „umgeprägte“) Frucht oder Fortsetzung seiner Predigt. Mit Nietzsche eng befreundet, hat er doch auch an ihm durchaus Kritik geübt. Eine Wirkung ins Große wird er kaum üben können. Dafür ist seine Arbeit zu sehr verzettelt. Am bedeutendsten scheint mir sein Aufsatz (in Schöbels Hist. Zeitschr. N. F. Bd. 12, 1882) „Die Anfänge der patrist. Literatur“ zu sein, speziell der darin aufgestellte Begriff von „christlicher Urliteratur“ (nach ihm was anderes als „urchristliche Literatur“), nämlich als einer Literatur an sich nur für die christlichen „Primitiven“ (eine Literatur ohne jede „Kunst“, eingestellt auf einen Kreis von Lesern, die gewissermaßen eine Eigensprache, und ein — bald abgestorbenes — Eigendenken übten). Im übrigen werden seine Einzeluntersuchungen fortwirken, wie andere solche Bücher und Aufsätze. Ein Großgemälde hat er eben nicht geschaffen; es hat ihm auch kaum in Gedanken je ernstlich angelegen, ein solches zu geben. „Das Christentum“, sagt er im obengenannten Buche, S. 271, „ist ein Ding, das in der Kirche eine Geschichte nur wider Willen gehabt hat“. So hat seine „Geschichte“ ja auch kaum wirkliches Interesse.

unter den Philologen auf H. Usener († 1905), Ed. Schwarz, zumal P. Wendland († 1916) und R. Reichenstein zu verweisen¹⁾. Natürlich machten die überreichen Ergebnisse, die schier unerfchöpfliche Fülle von mindestens sich ausdrängenden neuen Problemen, dazu der gewiß oft noch zweifelhafte, im ganzen doch unverkennbare Nachweis von Zusammenhängen, die Frage nach der Bedeutung der „Geschichte“ für den „Glauben“ vollends brennend. So harmlos zuversichtlich wie die ältere Generation, auch noch Ritfchl, sich stützte auf die Männer der („Heilsgeschichte“) „heiligen Geschichte“, zumal auf die Ideen, „Lehren“, die man sich gewöhnt hat als „Biblische Theologie“ zu behandeln, so „unbefangen“ wie die ältere Generation vermag die heutige der Bibel gegenüber nicht mehr zu empfinden. Und doch wuchs auch gerade bei den Vergleichen der Eindruck einer Einzigartigkeit der „Bibel“, Jesu.

Der Religionsvergleichung bzw. der eindringlichen Erforschung aller erreichbaren historischen Religionen, der primitiven so gut wie der Kulturreligionen — es ist in Deutschland weniger geleistet worden als in anderen Ländern, doch gehört der Deutsche Max Müller [† 1900; in Oxford, Indologe] zu den Bahnbrechern, und in der deutschen Schweiz hat man relativ früh die „Religionsgeschichte“ unter die regelmäßigen Kollegien aufgenommen [v. Orelli, † 1912]; Sprachforscher und Ethnologen sind bei uns lange die Hauptträger der Forschung gewesen, die „Mythen“ der Hauptgegenstand — geht, wieder rund etwa seit 1890, ein Aufblühen, ja eine überraschend mannigfaltige Entwicklung der Religionsphilosophie, auch der Geschichtsphilosophie, zur Seite. Noch haben sich beide Denk- oder Interesserrichtungen nicht so zusammengefunden, wie man vermuten möchte und wie für die Zukunft, früher oder später, zu erwarten steht. Die Geschichtsphilosophie, deren bedeutsamster Vertreter doch W. Dilthey († 1911) ist, hat zwar schon Fühlung gewonnen mit der Religionsphilosophie, aber letztere noch nicht ebenso mit jener. Und jene wieder, ebenso wie die Religionsphilosophie, weiß die Religionsgeschichte in der Vielfältigkeit bzw.

¹⁾ Ich habe ja auch, wo ich von den Großbauten sprach, die auf alt- und neutestamentlichem (israelitischem, urchristlichem) Gebiete neuerdings erfolgreicher, sicherer, anschaulicher als je zuvor, unternommen worden, nur wenige der Baumeister erwähnt. Sobald ich ins Einzelne gehen wollte, überschritte ich meine Grenzen. Zur Zeit übt jeder Bibelforscher bei seinem Thema nach Möglichkeit Rundschau in der „Umwelt“: die Spracheigentümlichkeiten, die Literaturformen, die Lehrprägungen, die Kultgestaltungen, alles hat, wie man jetzt weiß oder auf Schritt und Tritt entdeckt, seine Analogien, seine „allgemeinen“ Zusammenhänge. So wäre letztlich nur etwa der zu nennen, der sich spröde verhält gegen das Interesse an diesen. Wichtig ist, daß man auch — endlich — begonnen hat, der rabbinischen Literatur Achtung zu schenken: H. Strack († 1922), Gust. Dalman; A. Schlatter, K. Bornhäuser, Gerh. Kittel.

inneren Unterschiedlichkeit der Erscheinungen „der“ Religion, die sie zeigt, noch nicht sicher anzufassen, empfindet das Problem dieser „Geschichte“ noch nicht recht; (man wird das auch trotz W. Wundt [† 1920] sagen müssen). Dilthey hat für die Philosophie, die letzte Aufgabe, die sie zu erfüllen hat, nämlich Weltanschauung zu vermitteln, den Begriff des „Lebens“ in Geltung zu setzen gesucht. Irre ich nicht, so geht es auf ihn zurück, wenn im Denken der neuesten Zeit bei uns das Schlagwort (nicht mehr so sehr „Erfahrung“, als) „Erleben“, das Staunen vor, das Haschen nach dem „Erlebnis“ eine so große Rolle spielt. Seine Philosophie des Lebens ist — im Unterschied von derjenigen Bergsons, dem die „Natur“, das „All“ im Vordergrund seines Interesses steht und Gegenstand des Belauschens, Einfühlens, Eindenkens ist — eine Philosophie des „Geistes“, der Offenbarungen seiner Art in spezifischen „Schöpfungen“, in der Kultur. Diltheyns feinste Leistungen sind doch seine einzelnen Geschichtsanalysen! Der Mann, der damit begann, ein „Leben Schleiermachers“ zu schreiben, hat ja natürlich auch die Religion beachtet, aber doch nur als „eine“ der ihm geschichtlich entgegengetretenen Weisen, das „Leben“ zu deuten und zu bewerten. Was die einzelnen zahlreichen Philosophen von der Religion sagen und halten zu dürfen gemeint, habe ich hier nicht zu verfolgen. Es ist ein merkwürdiges Stimmengewirr; der Einzelstimme zu lauschen (einem Siebeck, Eucken, Cohen, Natorp, Windelband, Simmel, H. Maier usw. zuzuhören), gewährt dem Theologen Gewinn und oft seelische Stärkung. Und doch bleibt der Eindruck, daß er — man verzeihe das Wort — Dilettanten, „Laien“, über die Religion sprechen höre. Jeder folgt einem persönlichen Eindruck. Von einer klaren, bewußten, gar von einer geprüften Methode ist kaum zu reden. Am ehesten wird man letzteres Urteil einschränken dürfen, wo man Werken der Religionspsychologie begegnet. Aber auch da stößt der Theologe noch allzusehr auf Grenzen der Möglichkeit, sich zu verständigen, d. h. mit den Philosophen wissenschaftlich unmittelbar zusammen zu arbeiten.

Ich habe gemeint, diese Skizze der Zusammenhänge — nicht mit den allgemeinen Strömungen, Stimmungen, Ansprüchen der Zeit: da wäre ja noch vieles zu sagen, sondern — mit unmittelbar angrenzendem, fachwissenschaftlichem Forschen und Denken, in welchen die theologischen Systematiker seit (1880) 1890 zu arbeiten hatten, voranschicken zu sollen, ehe ich an das herantrete, was diese „Systematiker“ geleistet haben, soweit sie entweder „Ritschlianer“ waren oder sich spezifisch zur „religionsgeschichtlichen“ Schule hielten.

A. Unter den Theologen, die es sich nicht verhehlten, im Gegenteil ausdrücklich betonten, von Ritschl entscheidende Eindrücke aufge-

nommen zu haben, diese doch durchaus selbständig verarbeiteten, abklärten und an Problemen, die Ritschl selbst noch beiseite gelassen, die weitere Probe bestehen ließen, hat Wilhelm Herrmann († 1922) zuerst in starkem Maße die Blicke auf sich gezogen (durch sein Werk „Die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“, 1879), und er hat unter ihnen als Systematiker und akademischer Lehrer den angesehensten Namen gewonnen. An Herrmanns Theologie ist in der Tat das Charakteristische, daß er wie Ritschl Kants Vernunftkritik sich zu eigen macht, nicht minder wie er überall das Sittliche im Auge hat, schließlich die Person Jesu als die einheitliche Offenbarung Gottes bewertet. 1. Das Letztere muß bei einer Übersicht über Herrmanns reifgewordenes wissenschaftliches Denken (wofür etwa sein Werk „Verkehr des Christen mit Gott“, 1886, ⁵ 1908, als der „Zeitpunkt“ anzusehen ist) vorangestellt werden. Auf diesem Punkte ist er am sichersten unmittelbar von Ritschl abhängig. Und er ist doch auch in bestimmtem Maße über ihn hinausgegangen. Denn Herrmann ist als Theolog in stärkerem oder bewußterem Maße auf das „Persönliche“ in Christus aufmerksam geworden, als Ritschl. Letzterer entnahm den Evangelien den Gedanken vom Gottesreich als ersten Zeitgedanken der Besinnung des Theologen und gab damit seiner Darstellung der christlichen Lehre (seinem „Unterricht in der christlichen Religion“, wie er — Calvins Titel für das Hauptwerk, das dieser geschaffen, verdeutschend — seine übersichtliche Darstellung des „Ganzen“ nannte) eine „moralistisch“ anmutende Note. Zur Bewertung der Person Christi gelangte er auf dem Wege über den Berufsgedanken, indem er seine Deutung ihrer Art als „Offenbarung“ auf die Beachtung ihrer Stellung innerhalb des „Reiches Gottes“ gründet. Christus habe den „Beruf“, dieses Reich zur Verwirklichung zu bringen. Ritschl betont, daß dieses als „sittliche Gemeinschaft“ zu verstehende Reich sein persönliches Haupt an Gott habe. So würdigt er Christus als den geschichtlichen Repräsentanten, letztlich das Bild Gottes vor den Menschen, also religiös. Er sieht in Christus keineswegs bloß einen „Propheten“, einen Verkünder der „Gedanken“ oder des „Willens“ Gottes, sondern den, der, sich selbst als Messias verstehend, in seinem Berufe Gott darstellt, Gottes Kraft als eigene, als in ihm wirksame spürend, Gott als den Herrn der Welt zur Geltung bringt, den „Weltzweck“ Gottes vollzieht. Ritschl nimmt ausdrücklich für die religiöse Auffassung Christi den Gedanken von der Auferstehung und Erhöhung desselben hinzu. Dennoch bleibt etwas von „Unlebendigkeit“ in seiner Weise, den Gedanken von „Gott in Christo“ klarzumachen, nach. Und da überbietet ihn Herrmann, der direkter, wo er von der „Entstehung“ oder dem entscheidenden „Halte“ (dem „Grunde“) des Glaubens an „Gott“ („der Religion“) spricht, den ein-

zelnen Menschen der Gegenwart auf „Jesus Christus“ verweist und ihn, in seinem Tastsen nach der letzten „Wirklichkeit“, Gott „in“ Christo zu finden anleitet. Was bei Ritschl den Anstrich bloßer Reflexion über den geschichtlichen Christus, einer abstrakten kahlen Deduktion in bezug seiner, haben kann, tritt bei Herrmann wie eine Intuition auf, so sehr, daß man gewissermaßen von Christumystik bei ihm sprechen kann.

2. Damit hängt es dann zusammen, daß Herrmann das Problem von „Glauben und Geschichte“ tiefer empfindet als Ritschl. Auch er zieht, wie dieser, wo er den einzelnen Gläubigen sich vergegenwärtigt, die „Gemeinde Christi“ (die Kirche) als dessen Hintergrund in Betracht, er betont oft, daß auch er wisse, der einzelne Christ sei in einer unmeßbaren Weise bedingt durch, getragen von dem, was ihm durch die Erziehung in dem Gesichtsganzen der „Christenheit“ vermittelt worden. Aber wenn Ritschl solche Gedanken entwickelt, kann er den Eindruck erwecken, als ob er sich bei der „Predigt“ der „Kirche“ beruhige, nur so, daß er als Theolog die Probe mache, ob sie auch der „Lehre der Bibel“ entspreche, und da scheidet sich Herrmann von ihm. Für Herrmann ist „die Bibel“ nur „eine“ (gewiß Pietät fordernde und doch völlig „frei“ aufzunehmende) Art, wie „christlicher Glaube“ sich ausspricht. Zulezt tritt jeder unmittelbar vor die Entscheidung zum Glauben oder Unglauben. Kein Theolog der Gegenwart fordert so streng, so hart, so unbedingt die „Wahrhaftigkeit“ eines jeden heraus, ehe oder wenn er sich zu Gott stelle. Seine immer erneute Formel lautet dann aber dahin, daß der sittlich völlig ernste Mensch von dem Eindrucke der Person Christi innerlich „bezwungen“ werde und dadurch den Mut zum Glauben an Gott finde. Wer ganz wahr gegen sich selbst sei und sich vor der Wirklichkeit, die ihm in Jesus ausleuchte, „beuge“, der könne gar nicht umhin, diesen als „Offenbarung“ des Lebendigen Gottes zu erkennen. Herrmann ist darin zu tiefst Kantianer, daß er „das Gute“ wie eine unmittelbare Vernunftidee, ein Apriori aller echten Menschenhaftigkeit, empfindet. Als „freies“ Wesen kann der Mensch sich dem Sittengesetz versagen, muß er sich ihm, um ihm gerecht zu werden, erst willentlich erschließen und ergeben. Er komme dabei, wenn er „wahrhaftig“ sei, in die qualvollste Not mit sich selbst, seinem „natürlichen“ Wesen, seiner Sinnlichkeit, seiner Selbstsucht. Aber gerade dann könne er dazu gelangen, es zu verstehen und zu würdigen, was Jesus ihm als geschichtliche Person vor Augen rücke: das Gute als nicht bloß ein Ideal, nein, schlichte, unwidersprechliche Tatsächlichkeit. Er sehe da, daß „das Gute“ die „Liebe“ sei und als solche die unerschütterliche letzte Gewalt über alles, eine Zuflucht gerade in der höchsten Not des „wahrhaften“ Menschen, der um sich selbst, sein Hindurchdringen zur wahren Menschenhaftigkeit ringe. So werde ihm

Jesus zur innerlich unmittelbar aufleuchtenden Selbstbezeugung „Gottes“. Wer die Person Jesu in ihrer nicht mißzuverstehenden Wesenheit auf sich wirken lasse, gelange auf den Punkt, wo es ihm möglich, ja sittlich unausweichlich werde, Gott im Glauben zu erfassen, ihn als die letzte Wirklichkeit über dem Weltganzen im Geiste zu sehen. 3. Herrmann ist einer von den Denkern gewesen, die eigentlich nur ein Problem kennen und von einem einzigen großen Gedanken ein Leben lang persönlich zehren, und anderen Kunde zu geben als ihre Aufgabe, ihre Pflicht empfinden. Mit einer genial zu nennenden Fähigkeit, immer pathetisch zu sein, ohne je phrasenhaft zu werden, hat er im Grunde immer nur davon geredet und geschrieben, was Glaube „sei“, wie er „entstehe“, seine Echtheit bewährte und bewahre, frei bleibe und sich doch gebunden, getragen wisse von „Gott in Christo“, sich auswirke Gott und Menschen (vor allem Gott) gegenüber in Gehorsam und Zuversicht im Leben und Sterben. Daß das „innere Leben“ des „geschichtlichen“ Jesus als des Christus in unzweideutiger Klarheit und in sich selbst verbürgter Wahrhaftigkeit unverrückbar dem gegeben sei, der es im Neuen Testamente beachten wolle, stand Herrmann so fest, daß er Zweifel daran einfach nicht für möglich gehalten hat. Alles historische Detail des „Lebens Jesu“ übergab er der rücksichtslosen Forschung, persönlich wohl auch da sorglos, daß das „Wesentliche“ sich durch die „Kritik“ wohl vielleicht mal einen Augenblick verdecken lasse, nicht aber je als „Dichtung“ (Mythus, Phantasie, „Dogma“) entlarvt zu werden Gefahr laufe. Ihm lag nur daran, den Weg „zum“ Glauben zu zeigen, nämlich darzutun, daß es nur den gebe, der über Christus zu Gott führe. Der Glaube erzeuge dann vielerlei Gedanken über Gott, im Grunde in jedem Menschen, zumal auch in jedem Theologen „andere“, individuelle, die doch im Wesentlichen sich trafen. Herrmann war wissenschaftlich stärker an der Ethik als an der Dogmatik interessiert, das begreift man. Der Begriff der „Offenbarung“ stand ihm nur in Beziehung zu dem, was den Glauben begründe, zu dem geschichtlich „hervorgetretenen“, seither in jeder Zeit und für jeden sittlichen Menschen gleich unmittelbar erkennbaren inneren Wesen Jesu. Hat die Dogmatik die Gedanken „vom“ Glauben und der Offenbarung herausgearbeitet, so sind die Gedanken „des“ Glaubens (sogar über Jesus selbst) zu sehr von der Individualität des dogmatisierenden Theologen, seiner religiösen Aufnahme- und Gestaltungsfähigkeit abhängig, als daß Herrmann da nicht gefürchtet hätte, in Soliloquien zu verfallen. In der Ethik steht das anders. Da kommt ein Gesetz in Frage, das viele, alle, in „Anspruch“ nimmt. Im Glauben hat der Mensch es nur mit Gott zu tun, ist er mit den anderen Gläubigen „einig“, daß sie sich in ihm oder vor ihm begegnen und doch jeder

alles mit „seinen“ Augen sieht, in „seiner“ Weise gedanklich formt. Im sittlichen Leben gehören die Menschen zueinander, sind sie aufeinander angewiesen, bedürfen gemeinsamer Gedanken und „Belehrung“. Alle die Gott gefunden haben (die „Kirche“), verweisen sich gegenseitig („belehren“ so jeden, der Gott „sucht“) auf Christus als immer (in Anfang, Mitte und Ende) ihren „Weg“ und freuen sich der „Gemeinsamkeit“ des Wegs. Sein Verständnis des Glaubens ließ Herrmann alle Religionsphilosophie, die spekulative Ausführung, gar Rechtfertigung des Gottesglaubens sein wolle, belächeln, ja verspotten. Durch ihn wohl ist Ritschl erst zu der Erkenntnis gekommen, daß Theologie und „Metaphysik“ zweierlei Ding sei, daß Gott nicht als „das Absolute“ wissenschaftlich zu beschreiben sei. Für Herrmann ist Gottesgewißheit so sehr ein Akt persönlicher Hingebung an eine persönlich gewonnene, niemandem demonstrierbare „Offenbarung“ von „Wirklichkeit“, daß er überzeugt war, die Philosophie „müsse“ die ganze Gottesfrage auf sich beruhen lassen. Den Gläubigen könne sie weder stärken, noch ansprechen. Alle echte Religion wisse sich als unbeweisbar und unwiderlegbar, sie bedeute nie „Willkür“, begreife sich aber als sittlichen Freiheitsakt, nämlich als innere Erschließung für ein „Erlebnis“, das als Einbildung zu beargwöhnen der Wahrheitsinn verwehre. In bezug auf die Religion wandte Herrmann sich von Kant ab. Es handelt sich für ihn beim Gottesgedanken nicht um ein „Postulat“ der „praktischen Vernunft“, sondern um das Aufstrahlen einer ungeahnten „Wirklichkeit“. Er hat neben Ritschl (und Kant als „Kritiker“) stets Schleiermacher in höchsten Ehren gehalten. Etwas von dem Seherhaften in dessen „Reden“ ist auf ihn übergegangen. Wie Schleiermacher es sich nie nehmen ließ — auch durch seine Philosophie nicht —, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl etwas Wirkliches, das nicht die Welt sei, d. h. „Gott“, bemerke, so Herrmann, daß der Glaube gewiß sei, nicht von einer Illusion befangen zu sein. Schleiermacher war es wohl, der Herrmann vom Autoritätsglauben befreite, ihm verständlich machte, daß kein Gläubiger von dem lebe, was „andere“ erlebt haben, daß man nicht „nachglauben“ dürfe oder auch nur könne, was Gläubige glaubten, wohl aber sich von ihnen sagen lassen könne und solle, woraufhin sie „glaubten“. Insoweit hat Herrmann als Dogmatiker auch von Schleiermacher die Methode der Selbstbefinnung angenommen. Und doch war er nicht Schleiermacherianer. Denn ihm stand vor Augen, daß nicht das Universum, seine Schönheit und Gestaltensfülle, sondern „nur“ Jesus, seine sittlich beugende und aufrichtende Liebeshoheit den „Sinn“ wecke für den tragenden Grund alles Seins, den wirklichen Gott. Diese Wendung verdankte er Ritschl. Ich sage hernach dazu noch etwas.

Eine ganze Reihe von Männern ist neben Herrmann zu nennen, die sich mehr oder weniger Ritschl verpflichtet fühlten und, zumal in den langen Jahren eines zum Teil höchst unerquicklichen Kampfes der „alten“ Schulen wider ihn, es nicht ablehnten, als „Ritschlianer“ bezeichnet zu werden. Der älteste unter ihnen, der am meisten das Recht gehabt hätte, nicht mit Ritschl zusammengefaßt zu werden, war Hermann Schulz († 1903). Er ist im Grunde noch Schleiermacherianer in der Weise, wie er, nachdrücklicher als auch Herrmann, die Selbstbesinnung des Glaubens als die Methode des theologischen Systematikers hinstellt. Mit Ritschl begegnete er sich in der betonten Konzentrierung der theologischen Probleme um die Person Christi. Er hat in seinem Hauptwerk, der „Lehre von der Gottheit Christi“, schon titelmäßig angedeutet, daß ihm der „Glaube an Christus“ das Wesentliche der vollendeten Religion sei. Da liegt seine Differenz zu Schleiermacher und dagegen eine spezifische Berührung mit Ritschl. Schleiermacher fand in Christus nicht den objektiven Grund für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, sondern die deutlichste, packende Ausprägung desselben in seiner Klarheit und Fülle, dazu mit der speziellen Temperamentsnuance, die der von ihm gestifteten „Gemeinde“ ihr historisches Sondergepräge (gegenüber dem Muhammedanismus) gegeben hat. Auch seine „Glaubenslehre“ ist christozentrisch, aber im Sinne der psychologisch-historischen Orientierung über das „Christentum“. Schulz, wie Ritschl und Herrmann, üben eine unmittelbar religiöse Betrachtung Christi. Für Schleiermacher ist Christus nicht selbst Gegenstand des Glaubens, sondern das Urbild der Seelenbeschaffenheit eines Gläubigen. Ihm ist Christus „der“ gotterfüllte Mensch, für Schulz, Ritschl, Herrmann, Gott wie er an „einem“ Menschen die Darstellung seiner selbst hat. Mit Schleiermacher (man kann auch sagen: mit der Orthodoxie) begegnet sich Schulz dann doch wieder, indem er die „Heils“offenbarung Gottes (gegenüber der „Sünde“) löst von dem „allgemeinen“ Gedanken der Bezeugtheit Gottes für den Glauben. Insbesondere unterscheidet ihn das von Herrmann. Dabei empfand er stärker als Ritschl und auch Herrmann die Problematik des Jesus der „Geschichte“. Es erinnert an Kähler, wie scharf er in der Idee einen Doppelchristus unterscheidet. Er setzt den Fall, daß der „Historiker“ urteile, es lasse sich nicht mehr „feststellen“, wer Jesus war, der „Gläubige“ braucht dadurch nicht beirrt zu werden: auch der für das Wissen verschollene Jesus wäre dem Glauben verbürgt als der Christus, dessen lebendige Wirklichkeit sich je und je in der Predigt von ihm bewährt habe. (Der Unterschied zwischen Schulz und Kähler ist der, daß letzterer Jesus erst durch die Auferstehung „ganz“ zum Christus im Sinne seiner Kraft geworden sein läßt, deshalb den

„historischen Jesus“ als noch „bloß“ solchen vom „geschichtlichen Christus“ des Glaubens abrückt, ersterer alles, was das „Werden“ Jesu um Christus betrifft, oder die Geschehnisse in seinem Leben, der reinen Historie zuschreibt und das „fertige“ Totalbild, das was er „bedeutet“, als erhaben über die etwaigen Ansprüche einer „Biographie“ ansieht).

Im engern Sinne als Ritschlianer gelten außer Herrmann, wesentlich — um die verstorbenen vorab zu nennen —: J. Gottschick († 1907), M. Reischle († 1905, es ist ihm nicht beschieden gewesen, bis zur vollen Entfaltung seines Könnens zu wirken), P. Drews († 1912), der gelehrteste und ideenhafteste unter den sog. praktischen Theologen seiner Zeit, P. Lohstein († 1921), des weiteren Julius Kaftan, Th. Häring, H. H. Wendt, E. W. Maier, O. Ritschl, S. Traub. Auch G. v. Schultheß-Rechberg († 1916) und O. Kirn († 1911), daneben K. Thieme, M. Schulze, Eb. Vischer, E. Förster, stehen Ritschl so nahe, daß sie wohl hier zu nennen sind. Jeder dieser Theologen hat Eigenart und Sonderbeziehungen durch die Art seines persönlichen Entwicklungsgangs. Die meisten älteren waren, ehe Ritschl sie „gewann“, durch die Erlanger Schule oder die der Vermittlungstheologen (in Halle, Tübingen, Berlin) hindurchgegangen und hielten davon empfangene Eindrücke fest. Bemerkenswert ist, daß keiner analog Beziehungen zu „liberalen“ Theologen gehabt; das ist wohl nicht bloßer Zufall. Eigentliche Nachtreter hat Ritschl nicht gehabt. Was diejenigen einigt, die man seine „Schule“ nennen darf, ist vorab ihr Verständnis für den praktischen Charakter aller religiösen Gedanken. Um hier mal den Ausdruck zu brauchen, den Ritschl verwendete und der so viel Staub aufgewirbelt hat, so ist es die Erkenntnis, daß alle entscheidenden dogmatischen Sätze „Werturteile“ darstellten, die die „Ritschlianer“ leitet. Gemeint ist der Ausdruck nicht als Gegensatz zu „Seinsurteilen“ (Existentialsätzen), sondern zu bloßen Wissensurteilen (uninteressierten Gedankenbildungen). Vielleicht hätte Ritschl sich H. Maiers Unterscheidung von „kognitivem“ und „emotionalem“ Denken angeeignet, wenn Maiers Buch schon vorgelegen hätte. (So mag Maier vielmehr umgekehrt durch Ritschls [Herrmanns] Art, die religiösen [ethischen] Gedanken zu erfassen bzw. zu charakterisieren, beeinflusst sein). Zu den eindrucksvollsten Momenten in Ritschls „Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung“ gehörte die Erneuerung der Lehre Luthers von der „Freiheit eines Christenmenschen“, seiner „Herrschaft über alle Dinge“ im Sinne des Paulus. Ritschl setzte der Theologie, als der Lehre von Gott, da ihre Grenze, wo Gedanken über Gott auftauchten, die nicht in jenem von Luther hervorgehobenen Gewinne des Glaubens sich erproben ließen. Von dieser Idee aus kämpfte er wider die „Metaphysik in der Theologie“. Nicht alle Ritschlianer haben seine Ablehnung „aller“ Metaphysik mit-

vertreten (wobei hier auf sich beruhen mag, ob Ritschl nicht durch Herrmann zu einer Überscharfung seines Gedankens geführt worden, und ob nicht Herrmann Kants „philosophische“ Begrenzung der „Vernunft“, die ja in keiner Weise „religiös“ begründet war, als Theolog überwertet hat). Ritschl und alle Ritschlianer erstreben die Ausschaltung jeder „bloßen“ Spekulation über Gott und die Welt, das „Sein“, aus der Theologie. Ihr Gegensatz ist nicht sowohl Schleiermacher, als Hegel. Mit jenem teilen sie die Vergegenwärtigung der Religion als einer geistigen Haltung *sui generis*, der das „Denken“, das rationale Theoretisieren im letzten „Grunde“ nichts anhaben könne. Von ihm scheiden sie sich, wenn nicht alle, so doch meist, durch die Ablehnung rein kognitiver Gedankenbildungen auch auf der „Höhe“ der Zuversicht der „Religion“, des Glaubens, zu sich selbst. Von nicht geringer Bedeutung ist dabei, daß die Dogmengeschichte durch Ritschl selbst und dann vollends im Großen durch A. Harnack von dem in Anlehnung an Hegels Geschichtsphilosophie geschaffenen Schimmer und Schein einer immanenten Selbstentfaltung und ideellen Selbstbereinigung des Glaubensgehaltes entkleidet wurde. Die „Kirchenlehre“ ist im Grunde zur Zeit allen Theologen weder mehr, wie einem Strauß oder Biedermann (Pfleiderer), die „vorstellungsmäßige“, volkstümliche Vorform der von der Philosophie schon geschaffenen, vollends weiterhin zu erhoffenden reinen, „begrifflichen“ Ausgestaltung der Gottesidee, noch auch, wie einem Thomastius oder (nur nicht so „bekenntnismäßig“ fixiert, gar sozusagen skandiert) einem Dörner, die stufenweis gelungene, relativ endgültige Festlegung des Glaubensinhalts. Vorab die altkirchlichen Lehrbildungen, die auf den Konzilien der römisch-byzantinischen Zeit geschaffenen „Dogmen“, haben auf allen Seiten Einbuße erfahren an dem Gemütswerte, den sie in Anspruch nehmen durften, solange nicht ihre Abhängigkeit von der antiken Philosophie, ihr Kompromißcharakter auf dem Boden des Denkens der „alten Welt“, erkannt war. Ein H. Schulz und R. Seeberg bemühen sich (und haben darin recht!) festzustellen, daß die absolute Paradoxie der abschließenden „kirchlichen“ Formulierung des Dogmas von der Dreieinigkeit Gottes und Gottmenslichkeit Christi das Glaubensproblem von Gott und Christus korrekt vor Auge rücke, in diesem Sinne für die Theologie ein unveräußerliches Erbe bedeute. Aber das heißt dann, gerade auch für die beiden genannten Denker, daß das Problem in der evangelischen Theologie mit neuen Gedankenmitteln angefaßt werden müsse.

Die Besonderheiten der einzelnen Ritschlianer vorzuführen, darf ich mir nicht gestatten. Es wäre, meine ich, nicht das richtige Urteil, daß Herrmann im wissenschaftlichen Sinn kurzweg der hervorragendste unter ihnen sei. Nicht als ob andere ihn überragten, aber in der

„vorderen“ Reihe der „Schule“ stehen mehrere mit ihm (so jedenfalls Jul. Kaftan und Th. Häring); seine Auszeichnung vor den übrigen hatte er im Sinne der Lehrwirksamkeit wie ein Tholuck, Neander, Beck, Cremer u. a. je in ihrem Kreise. Herrmann hat eine sehr deutliche Schranke vielen der anderen gegenüber an zweierlei, der Begrenztheit seiner Probleme und dem Mangel von historischem Interesse, um nicht zu sagen: historischem Sinn. In seiner Weise ein großer Theolog, hat er seine Bedeutung an der klaren Schärfe und Tiefe, in der er die Probleme, die ihn fesseln, aufgegriffen. Selbst in seiner „Ethik“, die er Lehrbuchmäßig und als System dargestellt hat, zeigt er überwiegendes Interesse für die grundlegenden, die „prinzipiellen“ Fragen, das Wesen des „sittlichen Denkens“, die „Entstehung“ des christlichen Lebens in „Wiedergeburt“ und „Bekehrung“. Die konkreten Probleme der Gestaltung des christlichen Lebens in der Welt treten dahinter zurück, so fein auch da alles ist, was er sagt. Die reiche Fülle seiner literarischen Arbeiten hat etwas Monotones an sich. Das hängt unverkennbar auch damit zusammen, daß er, anders als Ritschl, kein Historiker war. Nicht nur, daß er sich von historischen „Untersuchungen“ fernhielt; so sorgfältig er seinen Luther „las“, er sah sich nur wie im Gespräch mit ihm, notierte sich mächtige Ausführungen bei ihm, um sie geltend zu machen zur Bekräftigung, auch zur Abklärung der Gedanken, die er selbst verfolgte. Die „Entwicklung“ seiner Probleme war ihm nicht wichtig. Das ist nicht ohne weiteres ein Vorwurf wider ihn, nur ein Hinweis auf eine gewisse Enge seines wissenschaftlichen Horizonts. Wieviel umfassender spannte sich z. B. Gottschick den seinen, in geschichtlichen Forschungen wie den „Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters“ (6 Aufsätze), und besonders Otto Ritschl in seiner „Dogmengeschichte des Protestantismus“. In anderer Weise entwickelt J. Kaftan an oder vielmehr aus der Geschichte („Religionsgeschichte“) seine Gedanken. Nicht minder befruchtet E. W. Maier die Probleme der Theologie durch sie (die universale Geschichte des Ethos und der ethischen Lehren. Seine „Ethik“, 1922, hat daran ihre charakteristische Sondernote). Kaftan, Häring, Wendt, Reischle, verwenden vor allem auf die Spezialprobleme der christlichen Weltanschauung keine geringere Mühe als auf die „Prolegomena“. Es handelt sich da nicht um den Geschmack des einzelnen Theologen und die freie Wahl seiner Themata, die jeder Forscher hat, sondern um ein Notwendiges in der Sache. Herrmanns richtiger und mit vollem Rechte betonter Gedanke, daß der Glaube, einmal entstanden und seines wahren Objekts bewußt geworden, sich vor eine solche Weite, Höhe, Tiefe von „Fragen“ gestellt sehe, daß kein Theolog sich vermessen solle, seine Gesichtspunkte, die ihm erwachsenden Ideen, zu verallgemeinern und anderen „aufzudrängen“,

darf nicht dahin gewendet werden, daß auf Zusammenarbeit, gar auf die Leistungen der Lehr-(Dogmen)geschichte nicht viel ankomme. Die Monographie Ritschls hat gerade als solche doch gezeigt, daß das Gesamtbild des Glaubens von historisch voll unterbauter Ausgestaltung „eines“ der Gedanken „des“ Glaubens reichen Gewinn haben könne. Kaftan hat von Ritschl vorab die Erkenntnis übernommen, daß die Religion ein praktisches Anliegen bedeute, und sie in der Weise verwendet, daß er die geschichtlichen Religionen auf die Verschiedenheit und Abstufung der „Güter“, die sie verheißten, ins Auge faßte und von da her sich den Weg bahnte, das „Wesen des Christentums“ zu verstehen. Er beschreitet auch in seinem Werke über die „Wahrheit des Christentums“, bzw. dem, das er als „Philosophie des Protestantismus“ betitelt, relativ neue Wege. Häring und Wendt haben beide den Vorzug, das Ganze der christlichen Gedanken, den Stoff der Dogmatik wie der Ethik, behandelt zu haben, jener in zwei Sonderwerken („Das christliche Leben. Ethik“, 1902, „Der christliche Glaube. Dogmatik“, 1906, dann wiederholt aufgelegt und vertieft), dieser in einem einheitlichen „System die christliche Lehre“ (1906, ² 20; zur Ergänzung: „Die sittliche Pflicht. Eine Erörterung der ethischen Grundprobleme“, 1916). Es gelingt ihnen, dem Neuen Testamente viele bedeutsame Korrekturen Ritschlscher Einzelideen abzugewinnen. Dem ersteren ist oft eine überraschend feine Ausziselierung der Probleme zu danken. Wendt faßt an Jesus die „Lehre“ in einer Weise ins Auge, die einen rationalistischen Schein der Würdigung der Person Jesu nicht ganz so meidet, wie es den anderen Ritschlianern anliegt und glückt. Mehr oder weniger alle Ritschlianer beschäftigt die Frage nach dem Verhältnis von „Glaube und Geschichte“, will sagen, die Frage, ob oder wiefern der biblische Christusbericht eine sturmfreie Position für den Glauben sei. Kirn hat das Problem prinzipiell angefaßt, vom Wesen der Geschichte und der Eigenart religiöser Erfahrung her. Die Grunderörterung richtet er darauf, wiefern überhaupt „Offenbarung“ in einem Geschichtsvorgang als solche erkennbar werde, und wiefern Geschichtsschreibung an die geschehene Offenbarung heranzuführen, sie dem Glauben „gewiß“ zu machen vermöge. Es ist die Frage, die der orthodoxen Theologie unter der Idee des testimonium spiritus sancti der Bibel gegenüber vorschwebte, welche Kirn durch Grenzbereinigung zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft zu beantworten sucht.

B. Mit dem Aufkommen der „religionsgeschichtlichen Schule“ haben sich mancherlei neue Probleme in der Theologie eingestellt. Soweit das „nur“ historische sind, gar Detailfragen, so sind sie hier nicht ins Auge zu fassen. Das Belangreichste an der Zeit seit 1890 erkenne ich in einem gewissen Stimmungswechsel bei den Vertretern der

A. 66-75
B. 75-

Theologie, der sich langsam angebahnt hat, in der Gegenwart fast akut geworden ist. Was man im 17. Jahrhundert Synkretismus oder Latitudinarismus nannte, ist in moderner Form wiedergekehrt. Die Entdeckung der Menge von Säden, die zwischen dem Neuen Testamente, bzw. dem Urchristentum, und der Umwelt hin- und hergehen, daneben der eigenartigen Schöne, des Ideenreichtums, ja auch der heiligen Kraft, der innerlichen Feinheit und Wahrhaftigkeit vieler der anderen Religionen, besonders der erhalten gebliebenen großen Religionen aus alter Zeit in Indien, China, Japan, jenes besondere und dieses allgemeinere Ergebnis der „vergleichenden“ Religionsforschung, hat dem Christentum für viele, daß ich so sage, den Nimbus genommen, der es umwebte. Das Problem „Glaube und Geschichte“ gewann einen anderen Charakter. Es hörte auf, ein „innerchristliches“, rein ein „dogmatisches“ zu sein. Was Ritschl und den Ritschlianern, überhaupt allen älteren Schulen noch gewissermaßen selbstverständlich war, daß das Christentum alle anderen Religionen überbiete, auf einsamer Höhe stehe, die „Entwicklung“ in der Religionsgeschichte abschließe, das kam ins Wanken. Die Frage wurde unausweichlich, ob die Christen, die „Kirche“, die von ihnen vertretene Religion nicht überschätzten. Eine bis dahin so nicht gekannte Unsicherheit des „christlichen“ Gefühls ist aufgekomen. Mindestens auf dem Gebiete der Religion selbst war es sich als gedeckt, „klassisch“ vorgekommen, apologetisches Bedürfnis hatte man nur der „Naturwissenschaft“, bestimmten Arten von „Philosophie“ gegenüber gehabt. Jetzt sah man das Christentum unter den Religionen selbst in eine Defensive gerückt, zu der Bescheidenheit angehalten, nur eine Religion „neben“ anderen ebenso „hohen“ sein zu wollen. Die Religionsphilosophie gewann von da stärkste Antriebe unter den Theologen. Ich will nicht wiederholen, was ich oben (S. 65 f.) schon sagte. Es ist noch viel Unklarheit über die rechte Methode religionsphilosophischer Forschung zu erkennen. Enttäuschen die Philosophen auf dem ihnen und den Theologen gemeinsamen Gebiete, so hat der Historiker bisher auch kaum Grund letzteren reiche Kränze zu winden. In theologischer Form stellt sich das Problem, um das es sich handelt, meist unter dem Titel der Frage nach der „Absolutheit des Christentums“ dar. Der Titel hat Schleiermachersches Gepräge. Man reflektiert auf Wesen, Entwicklung, „Vollendung“ dessen, was als „Religion“ in Betracht komme. Man lernt die psychologische und erkenntniskritische Frage zu unterscheiden. Schleiermachers Schranke ist ja, daß er im Psychologismus hängen bleibt. Ob die Religion, das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl“, sich letztlich durch sich selbst legitimiert, gar wenn dieses dahin gedeutet wird, daß es Gott und Welt (Universum) zu unterscheiden „fordere“, ist eine Frage, die er sich ernst-

lich oder eigens noch nicht vorgelegt hat. Er gleitet da in seine „dialektische“ Spekulation ab. Aber die Ausreifung, Abklärung, innere Aufgipfelung der Religion beweist noch nichts für ihre Wahrheit oder auch nur die Dauergeltung der „höchsten“ Form, gegebenenfalls des Christentums. Die Ritschlianer, Herrmann, Kastan, Häring usw. stellen ausdrücklich die Wahrheitsfrage in den Vordergrund. Indem für sie von da aus in der Theologie der Offenbarungsglaube zum Grundproblem wurde, erkannten sie, daß es sich in der Sache nicht so sehr um die „Absolutheit“ des Christentums auf dem Gebiete der Phänomenologie der „Religion“, als darum handelt, ob sein konkreter Gedanke von Gott sich als wahr erweisen lasse oder nicht. Von der vergleichenden Religionsforschung kann man ohne Zweifel sich zu der gleichen Erkenntnis führen lassen. Eben das ist in der neueren „Religionsphilosophie“ bislang nicht geschehen. Auch der Gottesgedanke wird noch zu sehr, will sagen: ohne Vorbesinnung, wie ein einheitliches Phänomen behandelt. Bei Herrmann bedeutet „die“ Religion kurzweg das Christentum und „Gott“ den Gott Jesu Christi. Umgekehrt hat die „Religionsphilosophie“ der Theologen der neuen Schule — mit Besonderheiten der einzelnen —, wie die der Philosophen, noch das Vorurteil zur Seite, daß die Worte Religion und Gott in der Geschichte letztlich eine inhaltlich überall identische Größe bezeichneten. Man ist zu Schleiermacher zurückgekehrt in ungeprüfter Mitaneignung des (von ihm ja auch nicht erstmals geübten, vielmehr aus der theologischen Gesamttradition adoptierten) Sprachgebrauchs, welcher in der so orthodoxen wie rationalistischen Idee wurzelt, daß es sich bei aller Religion im Hintergrunde, im „Wesen“ und hinsichtlich der vorausgesetzten „Gegebenheit“ (schlechthin oder doch zum Teil), um eine Realeinheit handele (religio „naturalis“, revelatio „Dei“ naturalis). — Ich hebe das hervor, weil ich meine, die letzte größere Phase der Theologie, die „religionsgeschichtliche Schule“, bedeute überhaupt ein Wiederaufleben des Schleiermacherianismus. Das ergibt sich zumal auch dann, wenn ich mich nun zu dem Theologen wende, der in der Systematik als der Hauptvertreter dieser Schule gelten muß und in den letzten zwei Jahrzehnten neben Herrmann den größten Einfluß übte, Ernst Troeltsch († 1923).

Es ist nicht leicht über einen Mann als Historiker zu handeln, der noch mitten in seiner Arbeit stand, als er abberufen wurde. Troeltsch ist nicht ganz fertig geworden. Offenbar immer mit der Feder in der Hand das lesend, was sein jeweiliges Thema erheischte, kam er sehr in die Breite. Kaum ein anderer Theolog neuerer Zeit hat so umfangreiche Werke geschaffen. Das Werk, das wohl den eigentlichen Ertrag seiner Forschung herausstellen sollte und nicht mehr zum Abschluß ge-

langte („Der Historismus und seine Probleme“ I, 1922), ist in seinem Reichtum (es aber nicht allein) fast zerflossen zu nennen. Und doch war Troeltsch ein Mann von wissenschaftlich einheitlichem Gepräge. Auch er hatte, wie Herrmann, ein „Lebensthema“. Nicht minder hat er mit Herrmann das gemein, daß er durch seine persönliche Wirksamkeit als akademischer Lehrer besonders emporgetragen worden vor der Öffentlichkeit. Aber er war zum Unterschiede von jenem in seinem Kreise der einzige, der als Systematiker hervortrat. So ist er doch anders, mehr der Sache nach, in ihm der Führer gewesen. Und es unterschied ihn von Herrmann, daß er sehr vielseitig war. Ist es bei dem ersteren Vorzug und Schranke in Einem, daß er sich auf die religiöse Grundfrage konzentrierte, so bei ihm, daß er so weit ausschaute. Darf man bei Herrmann sich daran erinnern, daß „in der Beschränkung“ erst der Meister sich zeige, so bei Troeltsch, daß „wer vieles bringt, vielen etwas bringt“. Herrmann hat starken Arm dem geboten, der Halt sucht, Troeltsch hatte blanke Augen für die Vielgestaltigkeit des Lebens, setzte dadurch Gedankenmassen, auch regen wissenschaftlichen Sinn in Bewegung. Ich versuche auch bei ihm übersichtlich festzustellen, was das Charakteristische ist. 1. Er kehrt zu Schleiermachers Orientierung am Universum zurück. Nicht als ob er einfach wieder zum Schleiermacherianer geworden wäre, Ritschl hatte auch für ihn Bedeutung, nur Ritschlianer mochte und darf er nicht mehr genannt werden. Das hängt damit zusammen, daß Ritschl und seine Schule „christozentrisch“ dachten, Troeltsch nicht mehr. Alles, was ich oben ausgeführt habe, zeigt ja, daß ich nicht etwa übersehe, wie auch Schleiermacher Christus im Auge hat. Troeltsch schätzt ihn ganz analog, nämlich psychologisch = religiös, wobei er ihn historisch nur als einen Typus, ein „Symbol“, würdigt. Nun steht bei Troeltsch nicht wie bei Schleiermacher dem Ausdruck nach das Universum im Vordergrund, aber auch bei diesem darf einen der Ausdruck nicht verführen zu meinen, er sei vorwiegend auf die „Natur“ eingestellt, erschaue „Gott“ im „All“ so, wie es der Rationalismus und doch auch noch Kant (nur in umgekehrter Betonung, jener in der „Ordnung“, der „Herrlichkeit“ des Weltganzen, „draußen“ und dann im „Gewissen“, dieser vorab im sittlichen Bewußtsein, dann auch an dem „gestirnten Himmel“) tat, nämlich in den „Gesetzen“, die alles schematisieren, in Gleichförmigkeit setzen oder gar zum Mechanismus, zum Kasus machen. Schleiermacher denkt vielmehr an die Geschichte. Aber zum Stichworte wird diese doch erst für Troeltsch. Wieweit er da insonderheit von Dilthey bestimmt ist, beruhe hier auf sich. Schleiermacher als Romantiker sieht die Vernunft, den „Geist“ im Universum in der Fülle der Einzelbildungen, in zahllosen „Individuen“, die alle, soweit sie Vernunft-

wesen, Geister, Personen sind, als Mikrokosmen zu Spiegelbildern des Makrokosmos in seiner „Geistigkeit“ (inneren Schöne, Ausgeglichenheit, „Harmonie“) werden sollen, daran ihre „ethische“ Aufgabe haben. Troeltsch denkt, mehr als Schleiermacher, bei der Geschichte an das Geschehen, den gewaltigen Fluß der Begebenheiten, der in seinen mächtigen Wellen, seinen die Individuen, auch die eigenartigsten, als solche immer wieder zurücklassenden Emportreibungen das „offenbart“, was eigentlich „das Leben“ ist. Schleiermacher betrachtet sinnend die Uner schöp flichkeit des Einzelnen, Troeltsch die Ruhelosigkeit der Bewegung in der Geschichte, jener den Reichtum jedes Augenblicks, dieser den Vorwärtsdrang der Zeiten, jener was jeweils „ist“, dieser was jeweils „wird“. Zwischen Schleiermacher und Troeltsch liegt die große Entwicklung der Geschichtsforschung. Troeltsch ist selbst Geschichtsschreiber hohen Stiles gewesen. Merkwürdigerweise hat er nicht zur vergleichenden Religionsgeschichte, sondern wesentlich nur zur Geschichte des Christentums Beiträge geliefert. Das mag mit daraus sich erklären, daß er „vorzeitig“ abberufen worden, vielleicht wäre er noch zu „Vergleichungen“ übergegangen. Aber es hat auch daran seinen Hintergrund, daß er seinem Grundinteresse nach, wiewohl er „Philosoph“ wurde, Theolog war und blieb. Seine Gedanken umkreisten doch, wie von selbst, immer wieder das Christentum. — 2. Aber freilich, er wollte als Theolog Philosoph sein, nicht umgekehrt, nämlich als Methodiker. Darin unterscheidet er sich relativ von Schleiermacher, der beides „neben“ einander sein wollte. Troeltsch sah in der Theologie als Wissenschaft im Grunde einen Ausschnitt aus der Philosophie, das letzte, das die Spitze der Weltanschauung berührende Kapitel. Er wollte nicht „spekulieren“ über Gott, aber den Gedanken von ihm, die „Gewißheit“ bezüglich seiner, den Glauben nicht lösen von dem Ganzen des „Denkens“, ihn vielmehr verbinden mit der Gesamtheit der Funktionen und Methoden, die es aufbietet. Es stand ihm deutlich vor Augen, daß das „Leben“, die Geschichte voll von Erscheinungen „irrationaler“ (d. h. theoretisch nicht als „notwendig“ herleitbarer, intellektual inkommensurabler) Art sei, aber er hielt es für die Aufgabe des Geistes sie, soweit es gehe, in höherem Sinn zu logifizieren, d. h. als doch vernunftthaft (logosmäßig) zu erfassen, alles in ihr in volle Wechselbeziehung zu bringen und zugleich auf den Sinn zu belauschen. „Erklären“ und „Verstehen“ ist nicht dasselbe und gehört für die Wissenschaft doch zusammen. Das einzelne hängt zunächst mit lauter einzelem zusammen und gehört mit diesem allen doch zu einem Ganzen, das alles hervorbringt und allem nicht nur den Ort und die Zeit bestimmt, sondern auch den Gehalt gibt, für jedes das „Woher“ und ein „Warum“ enthält. Was nicht zu „konstruieren“ ist, kann gleichwohl

als sinnhaft erkennbar sein (vielleicht in unabweisbarem Staunen als „würdig“ der Vernunft „geehrt“ werden müssen!). Gilt das für die Natur, so auch und erst recht für die Geschichte (ja, von uns aus angesehen nur von dieser her auch für jene). Von solchen Gedanken aus bildete sich für Troeltsch die Aufgabe der Theologie. Er hat diese sich vorgestellt als eine induktive Wissenschaft. Daß nicht bloße Reflexion, sondern auch Intuition das Denken leiten müsse, war ihm selbstverständlich. Und noch etwas war ihm selbstverständlich, wie er auch wiederholt ausgesprochen: daß die „Vernunft“, der Geist, so wie der Mensch daran sein Wesen hat, Zutrauen zu sich selbst haben müsse, d. h. nicht zweifeln brauche und solle, daß die legitimen, reifen (mit allen ihr zur Verfügung stehenden, voll ausgebildeten Mitteln erreichbaren) Gedankenprodukte „Gültigkeit“, d. h. Wahrheitscharakter hätten. Die Vernunft ist dem Menschen gewiß als das Höchste, das es gibt. So ist alles, worin die Vernunft sich selbst erkennt, sich „sieht“, letzte Wirklichkeit oder „Wahrheit“. Wenn ich Troeltschs nicht allzu klare Lehre vom „Apriori“, die ja viel Beachtung und Beifall gefunden (wobei doch fast jeder fragte, was Troeltsch eigentlich meine) richtig verstehe, so besagt sie, daß der Mensch an seiner Vernunft einen Zusammenhang mit dem Urgrunde und Urwesen alles „Seins“ habe, darum von dem aus, was ihm an ihr als „gegeben“ bewußt werde, als etwas „unmittelbar“ im Höchsten oder Tiefsten Sicheres stets bleibe (wenn er nicht sich selbst in Frage stellen wolle), sich „Gedanken“ machen dürfe, die er als Wahrheit behandle. Als Vernunftwesen findet der Mensch sich vor. Er wird das nicht a posteriori, durch Lebenserfahrung, sondern „ist“ es a priori und „wird“ sich dessen nur bewußt. Troeltschs Aufmerksamkeit auf das „Naturrecht“ (primitive und eschatologische Ideen in Einem, „angeborener“ Art, von „rechten“ Gütern, Ordnungen, „Gesetzen“) hängt damit zusammen (er hat da, im Anschluß u. a. auch an den Juristen G. Jellinek, ein rätselvolles Moment neu ins Licht gerückt; vgl. schon S. 13 f., Anm.). Des Menschen „Bewußtsein“, um sich selbst und um das „Leben“, zu dem er (es) gehört, erreicht seine Höhe in der Wissenschaft. Und die letztere wieder hat die Vernunft (den Geist) in der Geschichte „objektiv“ vor sich oder sich gegenüber, indem sie wirklich an ihr das Letzte, das Ewige am Sein erfassen kann, in dem Maße als Menschenwiz, „endliche“ Vernunft, „geschaffener Geist“ überhaupt in das „Sein“ eindringen, es „verstehen“ kann. Troeltschs erste Arbeit galt dem Verhältnis von „Vernunft und Offenbarung“ bei Johann Gerhard und Melancthon. Dieses „Verhältnis“ ist ihm „überhaupt“ zum Thema, zu seinem eigenen Problem geworden. Die beiden Begriffe fielen ihm letztlich nicht auseinander, sondern ineinander. „Die“ Vernunft ist sich

selbst eine Offenbarung, und alles „Offenbare“ hat, so rätselhaft es sein mag, Vernunftcharakter, sei es auch nur im Sinne einer Paradoxie, d. h. eines „notwendigen“ Widerspruchs. Das Sein ist für die Vernunft ein contingens, nicht ableitbar und doch verstehbar, in all seiner Dunkelheit etwas Helles. „Die Vernunft“ leuchtet dem Einzelmenschen, auch der Menschheit auf als die Sonne, die in ihren Strahlen sich „offenbart“ als eben „sie“ und sie doch nie „ganz“. Ich fasse vielerlei gelegentlich von Troeltsch Eingeführtes zusammen. Er rang mit seinen eigenen Gedanken. Wer das „All“ meint durch Induktion ergründen zu „müssen“, bleibt begreiflicherweise auf Schritt und Tritt in Unsicherheiten stecken. Für Troeltsch ist „Gott“ der Inbegriff der „Vernunft“ im All, das doch nicht er „ist“, sondern sein „Werk“. Er denkt Gott als durch und durch „immanent“ dem, was wir zum Unterschiede von ihm „Welt“ nennen; wo ihm der Gedanke der „Offenbarung“ entgegentritt als der einer „Transszendenz“, wittert er „Dogmatismus“, die Art von Theologie, die ihm unbedingt unwissenschaftlich ist. Aber er vereinerleitet doch nicht die Gedanken von Gott und Welt: als Universalgeist (Allvernunft) ist Gott doch unterschieden von der Welt und der Schaffende „Geist“ der Geschichte, des Höhenwegs des Lebens der Welt, seines Lebens in und mit uns. Ich verstehe Troeltsch nicht als Pantheisten, so wenig wie Schleiermacher. Vielleicht ist „Panentheismus“ für seine Grundkonzeption die richtige Formel. Als Philosoph scheint er sich zuletzt der Idee bzw. dem Ideale einer Verbindung von Leibniz und Hegel zugewendet zu haben. — 3. Troeltschs Religionsphilosophie ist Geschichtsphilosophie und umgekehrt. Methodisch ist die Durchdenkung der Geschichte der Ausgangspunkt, denn sie führt zur Feststellung des „Apriori“. Und nachdem dies einmal gewonnen, zeigt Troeltsch, daß der Gedanke von „Gott“ allen Elementen der Geschichte den Zusammenhalt, den Entwicklungsdrang und einen sich schrittweis offenbarenden, nie „auszudenkenden“ Sinn gibt. Die Religionspsychologie tritt ihm zurück hinter das Problem der Religions- und Geschichtsmetaphysik. Was da an „transszendentalen“ Ideen erreicht wird, hat im „Sein“, im Universum und in kausaler Wirkung auf dem Einzelentwicklungsstrange des „Lebens“ in ihm, den wir „Menschengeschichte“ nennen, nicht transszendenten (supranaturalen), sondern immanenten (naturalen) Charakter. Wunder gibt es nicht. Letztlich ist das Konkrete immer „ein“ Ewiges, aber nie „das“ Ewige, oder doch dieses niemals und nirgends „ganz“. Die Religion kennt ein Absolutes, das alle Geschichte hervortreibt, „schafft“, „beherrscht“, für sich und in ihr „das Gesetz“ ist, aber in nichts Individuellem sich festlegt oder erschöpft. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Selbst das Größte in der Geschichte ist nur „Symbol“. Es gibt keine absolute historische

Religion. In der Geschichte „ist“ alles relativ, eine „Stufe“. So auch das Christentum. Doch ist dieses für Troeltsch die „bisher“ erreichte „höchste“ Stufe, und er spricht es ausdrücklich aus, daß er nicht sehe, „wie“ es einmal überboten werden „könne“. Es ist nur wie eine Rechtsverwahrung für den Gottesgedanken, daß er den Ausdruck, den derselbe in Christus gefunden habe, seines dogmatisch-absoluten Charakters entkleidet. Auch Christus ist nur Symbol. Als solches das „geschichtlich“ höchste, richtigste, wahrste. Als „Symbol“ einigt „Christus“ die nach ihm benannte Religionsgemeinde, empirisch ja nur höchst relativ, aber doch ideell. Und mit der Christusidee, im tiefsten der Erlöseridee, hat die Christenheit das Recht, ja die Aufgabe der Mission an der „Welt“. Troeltsch hat auch das von Schleiermacher übernommen, daß das Universum oder die Geschichte Gemeinschaften als spezifische Werte, höchste „Güter“ erzeuge und daß Gott als höchstes Gut die allumfassende Gemeinschaft eines „ewigen Reiches“ wolle und verwirkliche. Die Vernunft, der Geist hat verschiedene Sphären so irrationalen, wie rationalen Charakters, die logische, ästhetische, ethische. Soweit da abzustufen ist, hat das Christentum mit seiner Heraushebung des Ethischen die höchste Stufe beschritten. Das Religiöse umfaßt alle Sphären und gibt allen eine Bezogenheit auf Gott. Recht verstanden ist danach die „Kirche“, die Kultusgemeinschaft, die oberste Gemeinschaft, die Person Christi als „Kultussymbol“ das reinste, reichste historische Symbol. Aber alle anderen Arten von Gemeinschaft, Familie, Volk, Staat, Wissenschaft, Kunst usw. kommen praktisch ganz ebenso in Betracht als „gottgemäß“, gottgewollt, gottgegeben, gottbeschützt. Es wird nicht ganz klar, was für Troeltsch das Ethische ist; es scheint, daß es ihm nur insofern die höchste Wertstufe bezeichnet, als es die Ausgleichung aller Werte miteinander (ihre gegenseitige Unterstützung) darstellt oder fordert und dazu eine spezifische Einstellung auf Willensgemeinschaft mit Gott, wobei dann doch zu erwägen bleibt, was Gott für sich (qualitativ) im „Besonderen“ sei. (Zu beachten ist sein Preis R. Rothes.) Was die Geschichte in unendlichem Reichtum gebracht hat und, wie der Glaube gewiß ist, in immer neuen „Produkten“ immer weiterer Vollendung entgegenführt, ist die Kultur. Religions- und Geschichtsphilosophie empirisieren sich zur Kulturphilosophie, und innerhalb dieser ist die Soziologie der wichtigste Zweig. Die „Gemeinschaften“ sind Organismen. Es gilt überall den „Zentralpunkt“ zu erspählen, den die Führer, die „Neuerer“, die doch nie ohne den Zusammenhang mit einer Tradition sind, persönlich „darstellen“ und doch nur so „sind“, daß ihr „Geist“ der Gemeinschaft den Gehalt gibt, der ihre Individualität als solche überwindet und in den weiteren Individuen, so klein sie sein mögen, erst „ganz“ sich auswirkt. In Troeltschs „Soziologie“

wird der Gedanke erreicht, der es zweifellos macht, daß dieser Theolog wirklich der vollste Erbe Schleiermachers ist, derjenige, der diesem erst zur geistigen Totalauswirkung in der Wissenschaft zu verhelfen begonnen hat. Ob dem „Beginn“ noch weiterer Fortgang beschieden sein wird und „soll“, muß die Zukunft zeigen. Troeltsch ist ja nicht zur Ausführung eines Systems gekommen; es ist alles Programm geblieben. „Fertig“ geworden ist er nur mit gewissen Geschichtsforschungen speziellen Charakters. Daß seine Urteile vielfach Irrungen bedeuten, ist so begreiflich, daß ihm kein Einsichtiger darum die Bewunderung für das, was er geleistet, versagen wird. Ohne eine gewisse Schnellfertigkeit wäre er bei so großen Themen, wie er sie aufgriff, den Stoffmengen, denen er gegenübertrat, nirgends zu einem Ziele gekommen. Am unzulänglichsten sind seine „Ergebnisse“ bzw. Wertungen bei der Reformation. Er hatte Kongenialität mit Melancthon, nicht (wie doch Herrmann) mit Luther; ich meine, etwas von dem Wesen der Humanisten in seiner Art zu erkennen, er fürchtete nichts so sehr, als sich in „kirchlichem“ Maßstabe zu verfangen (daher seine ostentative Ehrenrettung der „Schwärmer“, überhaupt der „Sekten“. Er hat da immerhin auch der Gerechtigkeit des historischen Urteils gedient). Er beschritt eine neue Bahn mit seinem Werke „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ 1912, und schuf damit eine höchst notwendige Ergänzung der bisherigen Themen der Kirchen- und Dogmengeschichtsforschung. Es schmälert sein Verdienst weder, daß er bei seiner Soziologie weithin unter der Anregung durch den Nationalökonom Max Weber gestanden (mir scheint, daß er durch diesen erst aufmerksam wurde auf Schleiermachers Lehre von den „Gemeinschaften“ als den höchsten Produkten des „Universums“), noch daß seine historischen Konstruktionen im einzelnen voller Vorurteile sind, oft eigene „Quellen“-kenntnis vermissen lassen. Das Werk ist ein bahnbrechendes, nicht ein vollendendes.

V.

Soll oder darf ich auch noch über die allerneuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der deutschen evangelischen Theologie handeln? Ich möchte es mir gestatten, weil ich wenigstens kurz zum Ausdruck zu bringen gedenke, was ich im Blicke auf die Zukunft fürchte und hoffe.¹⁾

¹⁾ Vgl. zur Ergänzung H. Frick, „Religiöse Strömungen der Gegenwart. Das Heilige und die Form“ (Heft 187 von „Wissenschaft u. Bildung“, Leipzig, Quelle & Meyer), 1923. Ich berühre vieles nicht, was hier zur Sprache gebracht, kurz geschildert wird (zum Teil zu kurz, z. B. George, auch Kerserling kommt gar nicht vor). Andererseits berührt Frick gerade die theologischen Strömungen überhaupt kaum. Es will beachtet sein, daß die Schrift „bloß“

Man mag streiten, was als allerneueste Phase unserer Wissenschaft zu gelten habe, ob erst die Zeit vom Beginne, gar vom Ende des Weltkriegs ab, oder aber etwa die seit der Jahrhundertwende. Im letzteren Falle käme in Betracht, ob und wie weit das, was seit 1914, bestimmt seit 1918 sich herausgearbeitet hat, im stillen sich vorbereitet habe, oder aber spezifisch unter der Einwirkung bzw. vor allem der Nachwirkung des Krieges zur Entwicklung gekommen sei. Es ist eine Rede, die oft zu hören war, schon vor dem Kriege, daß eine neue „religiöse Welle“ über die Geister dahingehe. Vor allem die Dichtung, nicht nur die Iyrische, wurde als Zeugnis dafür bezeichnet, und mit Recht. Sicher war das „Suchen“, ja der „Schrei“ nach „Gott“ ein deutliches, an Schärfe wachsendes Charaktermerkmal unserer Literatur. Man erkennt in dem deutschen Geistesleben nach (1890) 1900 (in der „Wilhelminischen Zeit“) harte Kontraste: flache Vergnüglichkeit und frechste Sinnlichkeit neben tiefer Bewegtheit von einem Verlangen nach höheren Gütern; Befriedigtheit in dem, was erreicht sei und nur eben immer weiter „ausgestaltet“ zu werden brauche (politisch, wirtschaftlich usw.), um das Glück vollkommen zu machen, neben ungestilltem, zum Teil fieberhaftem Drängen nach „Anderem“, Fernem, Unausdrückbarem, worin der Geist sich selbst erschauen und sich erst genügen werde; rücksichtslose, geschäftskundige Einstellung auf die Weltwirklichkeit, auch in ihrer Gemeinheit, und Ausschau nach neuen, „echten“ Idealen. Sehr bemerkenswert war die eigentümliche Wandelung des malerischen Geschmacks, zuerst zum sogenannten Impressionismus, dann zum Expressionismus, der bis zur Bizarrheit der Formen und Themata sich auswuchs. Der literarische Geschmack bewegte sich auf parallelen Linien. Soweit man eine religiöse Formel fand, glaubte man den Frieden, der mehr bedeute, als was die „Welt“ gibt, für den der Mystik ansprechen zu dürfen. In der Tat: Die Welle, die etwa seit 1900 anzuschwellen begonnen, war die einer neualten, vorerst höchst unklaren, immerhin gefühlswarmen Mystik. Anders geartet war nur etwa die Richtung, die auf „Germanisierung des Christentums“ zielte und als deren eigentümlichster Vorkämpfer wohl A. Bonus zu nennen ist. Im Pantheismus begegneten sich die beiden. Aber die „Germanen“ verlangten „Kraft“, Stolz, Willenhaftigkeit, Emporhebung der Menschheit, die „Mystiker“ Gottgenuß, „Verspürung“ des Unendlichen, Ewigen in „Allem“, letztes Ausschwingen der Seele in musikalischem Weltempfinden. Eines war schier überall zu vermissen: die Ausdauer in der seelischen Sammlung, das „Harren“.

religiöse „Strömungen“ (nicht „die religiöse Bewegung“) zum Gegenstand hat, wie der Verfasser betont. Der Nebentitel deutet mit an, daß noch kein „Ziel“ (höchstens ein „Ende“) dessen zu ersehen sei, was zur Zeit in Deutschlands geistigem Treiben sich beobachten lasse.

Man gedachte eigentlich immer, Gott herbeizuzwingen, wohl gar (R. M. Rilke) ihn im eigenen Geiste zu „Leben“ zu bringen, ihn, den Nichtseienden, zu schaffen. Die Seelen dieser „Mystiker“ (darin den „Germanen“ gleich) waren und blieben herrisch, keineswegs bereit, in Ergebenheit darauf zu warten, ob Gott („ein Gott“) sich ihnen bezeugen, sie durchfluten woll⁽¹⁾. Von einem persönlichen, „wollenden“ Gott war auch kaum bei einem die Rede. Solchem Gedanken war man innerlich fremd. Am öftesten war es ein — nicht selten feiner, ja inniger, sinniger — ästhetisch-religiöser Monismus, dem man sich ergab. Das Christentum als solches galt wenig, vielfach mehr der Buddhismus: nur das Feinste, Edelste an letzterem, die gelassene innere Ablösung vom Lebenwollen, fand man nicht. Ja, ganz im Gegenteil: gerade „Leben“ suchte, forderte man. Noch immer, ja jetzt, seit 1918 erst recht, ist unser geistiges Leben voll ungelöster Widersprüche, schroffer Gegensätze. Denn seit der Revolution ist die Volksseele krank. Wir alle stehen in einer Psychose. Die Genußsucht jeglicher Art und Rohheit hat einen Gipfel erreicht. Und wer da nicht mittun mag, kämpft mit Hoffnungslosigkeit, ja Verzweiflung! Noch ist die Wissenschaft manchen eine Zuflucht, eine Tröstung, eine Kraft. Noch ist die Theologie auf dem Plane. Freilich gerade auch sie ist voll von einer Unruhe, die kaum als Gesundheit gelten kann. Immerhin halten sich hier die Gegensätze innerhalb gewisser Grenzen, die jeder kennt und ehrt, der überhaupt Theolog sein mag. Christlich will unter uns jeder Theolog sein, und das bedeutet einen großen religiös-sittlichen Gemeinbesitz auch derjenigen Strebungen und Persönlichkeiten, die am weitesten voneinander abstehen.

¹⁾ Hier wäre ja wohl ein Wort über Chr. Schrempf und Joh. Müller (auch $\text{E}\rho\sigma\eta\eta$) am Platze. Diese Männer sind in erster Linie „Kritiker“ gegenüber dem Christentum. Aber sie sind von echter, großer Liebe zu „wahrerer“ Religion erfüllt. Schrempf kämpfte in stürmischster Form um seine persönliche Wahrhaftigkeit im Pfarramte und fand erst Frieden, nachdem er seine Entlassung mehr erzwungen, als erlebt hatte. Seither ist er eine Art von freiem Prediger unter den Gebildeten, mit überaus feinen, doch oft in ihrer „nur subjektiven“ Haltung höchstens anregenden Reflexionen. Seine „Entdeckung“ (wie man's nennen mag) ist, daß er („Schrempf“, aber er empfindet sich dabei offenbar typisch, als „ein Mensch“) nicht „lebe“, sondern „gelebt werde“, und das ist für ihn der Untergrund herzenswarmer (gedankenkühler, auch -kühner) Mystik. Wie er, will auch Müller von Theologie nichts wissen, und ist doch seinem ganzen geistigen Habitus nach ein Theolog. Er kennt im Prinzip das Warten auf Gott, versteht das aber nur so, daß er Gott „erleben“ will ohne alle Beengtheit durch Formeln. Nicht so originell wie Schrempf, sagt er viel Schönes, Tiefes. Er hat als „kirchlicher“ Außenseiter weiteren Einfluß als Schrempf. Den Theologen wird bald deutlich, daß Müller vieles nur „erlebt“, weil er unbewußt, aber stark unter lutherischer Tradition steht.

Es ist oft ausgesprochen, daß methodisch die Wissenschaft der gegenwärtigen, in der Entwicklung ihrer Auswirkung begriffenen Periode das Hauptmerkmal habe an der Abwendung von jeder bloßen Konstruktion in Hinsicht ihrer Objekte, und hingegen der Hinwendung zur Beobachtung, Belauschung, Intuition. Ich berührte Momente davon schon bei Gelegenheit (S. 65 ff.). Die (beschreibende) Naturforschung hat in dieser Beziehung hinübergewirkt in die Geistesforschung. Was die Philosophen bei den Zoologen, Botanikern usw. (grundlegend doch bei allen Naturwissenschaften) an methodischer, fruchtbarer, erfolgssicherer Übung vor sich sahen, machte Eindruck auf sie und wurde von ihnen mit der Zeit, zuerst fast schüchtern, allmählich immer entschlossener auf ihre eigenen Probleme, nicht nur auf das Schlußproblem, das der „Weltanschauung“, übertragen und dann auch da als verheißungsreich erkannt. Natürlich ist Beobachten, „Belauschen“, „Erschauen“ bei jedem Sonderobjekt eine Kunst für sich, der Geschichte gegenüber schon eine andere, als der Natur gegenüber, geschweige da, wo der Geist als solcher, seine verschiedenen Sphären oder Grundformen und -funktionen, und zuletzt dann der Versuch einer Gesamtintuition in Frage kommen. Aber in der letzten Absicht und Einstellung ist die Methode der Neuzeit mehr oder weniger allgemein eine andere geworden als zuletzt und großartigsterweise etwa bei einem Hegel. Die Naturforschung besann sich zuerst darauf, daß es darauf ankomme, durch Induktion, nicht Deduktion, die Natur, soweit das gehe, zu deuten, zu enträtseln, durchsichtig zu machen (die mathematischen Formulierungen sind dabei nur eine Art von Abbreviation oder Registration ihrer „durchgehenden“ Beobachtungen). So ist sie die eigentliche Dominante in der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts geworden, zuletzt auch in Hinsicht der Philosophie. Was Fehner und Loze (ohne deren kritische Besinnung auch Nietzsche), begonnen, kam bei Dilthey, Simmel usw., in anderer Weise bei Bergson oder aber vollends Husserl, zur bewußten Vollaussprägung und Blüte. Die „Wesensschau“ wurde eine Art von Parole (der Ausdruck stammt freilich erst von Husserl), natürlich bei den einzelnen Forschern in verschiedener Form, bzw. in mancherlei Abstufung der Maße und in allerhand Fortbildung der Spezialgesichtspunkte. Es ist seit dem Durchdringen dieser neuen Art viel die Rede von dem Irrationalismus, will heißen: der Unableitbarkeit, Unerklärbarkeit, bloßen Beobachtbarkeit, einfachen, aber unleugbaren Tatsächlichkeit irgendwelcher geistigen Phänomene, so zwar, daß in ihnen ein allgemeiner Hintergrund des Seins, mindestens eine weitere Tiefe in bestimmter Richtung erkennbar werde, die der „Metaphysik“ zuvor nicht erkannte Perspektiven gewähre. „Irrational“ heißt dabei nicht etwa „unvernünftig“, „sinnlos“, vielmehr nur „überverstandesmäßig“; man

redet etwa auch von „Metalogik“, erinnert sich des mannigfachen Sinnes von „Logos“ bei den Griechen. Zulezt hat diese Art von neuer methodischer Einstellung gar zum Wiedererwachen des (mindestens zu großem Geschmach am) Okkultismus geführt. Da offenbart sich auch ihre Gefahr.

Ich spreche wieder nichts aus, was ich als erster zu erkennen meinte, wenn ich weiter feststelle, daß das Trachten, dem „Leben“ (der „Wirklichkeit“) in Unmittelbarkeit nahezu kommen, sich jedenfalls nicht mehr einzuspinnen in ein „System“ abstrakter Begriffe, dahingeführt hat, praktisch sich ganz dem „Erleben“ (auch für die eigene Person dem „Sichausleben“) hinzugeben. Das hat vielfach Eigenwilligkeit, ja Eigenbrödelei erzeugt. Das Interesse an der Geschichte nimmt ab, am meisten das an der Begriffsgeschichte. Es ist nicht zufällig, daß vielfach höchstens noch die Geschichte der „Lebensformen“ (Soziologie, Biographie u. dgl.) — in der Theologie die Geschichte der „Frömmigkeitsformen“, nicht mehr die Dogmengeschichte! — als wertvoll betrachtet wird. Und überall gilt das Schlagwort von der „Einführung“, das ist einer Art von profaner Mystik, mit der Hoffnung auf Erschließung neuer ungeahnter Lebensquellen. Das ist neue „Romantik“. Aber das Verabsolutieren hat dabei doch nicht aufgehört. Es äußert sich als Lust an einer gewissen künstlerischen Vervollständigung der „Beobachtungen“ zu einem „Ganzen“. Immer wieder ist es zuletzt das „All“, das „Unendliche“, das man sucht. In der Theologie bedeutet das eine neue spezifische Hinneigung zur Philosophie, zur geistigen Zusammenfassung der frommen „Erlebnisse“ mit möglichst allen.

Wer sich umsieht in der Geschichte des letzten Jahrzehnts, sieht natürlich zum Teil eine Fortsetzung von Älterem. Ist die Generation der Ritschlianer und Antiritichlianer in dieser Zeit wesentlich zum Aussterben gekommen, so ist doch die zweite Generation nach Ritschl noch in voller Blüte gewesen, und was an jüngeren Kräften der „religionsgeschichtlichen Schule“ im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts aufstrebte, kam jetzt vollends zur Entwicklung. Eine „Schule“ ist das zur Zeit kaum mehr. Denn was deren Forderung bzw. Besonderheit war, ist zu allgemeiner Anerkennung und Übung gelangt; es handelt sich jetzt bei den einzelnen Forschern höchstens noch um Differenzen bezüglich dessen, was im Vordergrund der Beachtung stehen müsse. Die alt- und neutestamentliche Forschung verästelte sich eben im Blick auf die Umwelt Israels und der Urchristenheit immer weiter. Ich kann da nur in bescheidenen Grenzen mir ein Urteil über den Wert dessen, was geleistet worden, zutrauen, meine aber zu sehen, daß was die Bertholet, Greßmann, Hölsher, Sellin usw. bzw. die v. Dobschütz, E. Klostermann, Preußchen († 1920), Knopf († 1920), Alb. Schweiger, Weincl,

Liehmann, Leipoldt, W. Bauer, Windisch usw., neuestens mit wieder neuer thematischer Nuance, M. Dibelius, Bultmann, K. L. Schmidt u. a. in Zusammenfassungen und Einzelstudien vorgebracht haben, nicht Dekadenz bedeutet, sondern vollwertige Fortführung und Ausweitung der Arbeit ihrer Vorgänger und „Lehrer“. Im Gebiete der historischen Theologie hat G. Krüger für die altkirchliche Literaturgeschichte, hier im Besonderen in A. Harnacks Arbeit mit eintretend (neben ihm auch H. Jordan [† 1921] und in beschränkterem Umfange N. Bonwetsch), eindringend gewirkt, nicht minder, wie außer ihm Preuschen, Gerh. Sicker, Hermelink, Stephan, durch Gesamtdarstellung einer Periode der Kirchengeschichte (Handbuch der Kirchengeschichte, 4 Teile, 1909 ff., ² 1, 1923; die ältere ähnliche Sammlung, das Möllersche „Lehrbuch d. K.-G.“, ist durch v. Schubert und Kawerau [† 1918], nicht weniger erneuert). Auf dem weiten Gebiete der kirchlichen Kunstgeschichte, lange fast die Domäne katholischer Theologen, schuf Nik. Müller († 1912), schaffen noch der Altmeister der kirchlichen Archäologie V. Schulze, ferner Joh. Sicker, H. Achelis, Stuhlmann, Preuß u. a.; erst allmählich erkennen wir, wieviel auch da der Theolog als solcher lernen und leisten kann. Auf allen Gebieten blüht Einzelforschung. Für Patristik und Byzantinistik haben besonders Holl und Anrich Gewichtiges geleistet. Der Kirchengeschichte der Germanen (vorab der Deutschen) hat Hauck klassisch wertvolle Arbeit gewidmet, nächst ihm v. Schubert und H. Böhm. Die Lutherbiographie hat an O. Scheel ihren Erneuerer gefunden. Für Zwingli wirkt W. Köhler. Das Reformationsjubiläum 1917 rief überhaupt fast alle Luthersforscher auf den Plan. Die Arbeit, die Luthers Theologie gewidmet worden, darf speziell hervorgehoben werden. Welche Summe von mühseligster Forschung tritt allein in der Weimarer Lutherausgabe (begonnen 1883, noch keineswegs dem Abschlusse nahe) uns entgegen. Und das darf gesagt werden, was vorab von Holl, Loofs, R. Seeberg, aber auch W. Walther, Albrecht, Harde-land, E. Hirsch, A. V. Müller und anderen zum Verständnis Luthers beigebracht ist, bedeutet in jeder Weise fernerer Fortschritt. Traurig, daß O. Ritschl in der Not der Zeit seine umfassende „Dogmengeschichte des Protestantismus“, deren beide erste Bände schon älteren Datums sind, 1908 bzw. 1912, im Drucke nicht vorwärtsbringen kann. — Gedenke ich der „praktischen Theologie“ in der Zeit nach Drews (s. schon oben S. 72) und Ernst Achelis († 1910), so sind Männer wie O. Baumgarten, J. Smend, Niebergall, Schian, Wurster († 1923), v. d. Holz, Eger, Joh. Meyer — um nur die literarisch fruchtbarsten zu nennen — gewiß auch würdige Nachfolger von C. J. Nitzsch und G. v. Zezschwitz. Wieweit in ihren Arbeiten die akute Gegenwart sich spiegelt, die für sie forderungsreicher ist als für irgendeinen anderen

Zweig der Theologie, die soziale Umschichtung, die Summe der Probleme, die durch die Trennung von Kirche und Staat entstanden sind, vollends die vom Kriege und seinem Ausgange bei uns geweckten bangen religiösen Zweifel und wirren Arten des „Gottsuchens“, das muß ich wohl oder übel auf sich beruhen lassen. Doch führen sie uns an die Arbeiten der systematischen Theologie heran, denen ja insonderheit diese Schrift gilt.

Ich sehe in der Gegenwart immer noch das Fortwirken von Schleiermachers Einstellung, insonderheit seiner Methode, nicht zwar wie ehemals, zur Zeit der „drei Schulen“ unmittelbar nach dem großen Manne, in der eigentlichen Dogmatik, hingegen ganz offenbar noch in der alle Beobachtung der Religionen durchkreuzenden, vielfach fast neutralisierenden, wie selbstverständlich gehandhabten Idee, daß „Religion“ letztlich in der Sache überall „dasselbe“ sei. Wie Schleiermacher sich nicht Rechenschaft gab, daß es — ich drücke mich absichtlich zurückhaltend aus — vielleicht sich nur in der psychischen Form (den psychischen Formen) um eine Übereinstimmung der vielen „Religionen“ handele, nicht im Inhalt, in bezug auf diesen vielleicht sogar um sich radikal ausschließende Gegensätze (nur die strenge, vorurteilslose historische Beobachtung kann entscheiden, wie es damit steht), so vermißte ich auch bei den Religionstheoretikern der Gegenwart die methodisch sicher angezeigte Vorsicht der Problembehandlung. Das schließt nicht aus, daß die Religionsphilosophie, die Religionsdeutung, dennoch auch Fortschritte seit Schleiermacher gemacht hat. Nur im letzten, mehr oder weniger doch alles, d. h. die Summe der Frageentwicklungen bestimmenden Gedanken, dem über das „Wesen“ der Religion, ist sie kaum über ihn hinausgekommen, hat sie ihn nur relativ „ergänzt“. Eigentümlich ist, daß die letzte Theologengeneration für die konkreten Einzelprobleme der systematischen Theologie, insonderheit der Dogmatik, bislang kaum Interesse zeigt. Alles bewegt sich um die sogenannten Prolegomena. In der Ethik ist es ein wenig anders. Der Krieg, und seither auch die soziale Sphinx, haben von praktischer Not wegen die Achtsamkeit auf sich gezogen als überaus verwickelte, dringend eine baldige Antwort verlangende sittliche Fragen. Die Schlagworte „Pazifismus“ und „Nationalismus“, auf der anderen Seite Kapitalismus, Sozialismus, Kommunismus, Bodenreform, Zinswesen usw. weisen auf noch bestehende größte Unsicherheiten des sittlichen Urteils. Es ist auch manche treffliche Studie zu vermerken. Namen und Titel zu nennen, versage ich mir. Die Theologen stehen leider nicht im Vordergrund. Als Sozialtheoretiker steht Max Weber († 1921) auf einsamer Höhe. Troeltsch hat von ihm doch wesentlich nur als Historiker Anregung genommen und sich dann in Schleiermacher verfangen, d. h. auf dessen prin-

zipielle Konzeptionen eingestellt. Die etwaigen Spezialuntersuchungen der Theologen sind noch ohne klare Direktiven, die einzelnen Autoren reden daher meist aneinander vorbei, gelangen noch nicht zu fruchtbarer Gemeinschaft der Arbeit. In der Dogmatik ist das vollends so — vielleicht weil noch keine eigentliche neue „Schule“ zustande gekommen ist.

Es ist schwer, eine feste Linie zwischen den „Generationen“ zu ziehen. Die Männer, die ich noch zu nennen habe, stehen ihrem Lebensalter nach, oder in Hinsicht der Zeit, wo sie ihre Arbeiten begannen, einer Reihe derjenigen ganz nahe, die ich schon früher genannt habe. Dennoch meine ich eine Linie zu erkennen, die eine Art von Trennungsstrich bedeutet: die Systematik nimmt, wie ich schon angedeutet, philosophisches Gepräge an. Handelt es sich um das Gefühl der „jüngsten“ Theologengeneration in „bloß“ der christlichen Ideenwelt in Vereinsamung zu ge-

1) Dürfte ich näher auf vorhandene Ansätze zu rechter Erfassung der „neuen“ Probleme in der Ethik eingehen, so hätte ich, von älteren ernstesten Denkern wie Carlyle (oder Kingsley) und ihrer Wirkung ganz abgesehen, besonders schweizerischer Theologen zu gedenken. Die Sozialdemokratie hat seit etwa 1890 die Aufmerksamkeit mancher „christlicher“ Denker gefunden. F. Naumann († 1919) war da eine Zeitlang der Führer besonders jüngerer Theologen auch bei uns in Deutschland im Suchen rechter, insonderheit dem N. T., Jesu, entsprechender Gedanken. Er war der kritischen Bibelforschung erschlossen und dem politisch-praktisch vorangegangenen A. Stöcker wissenschaftlich überlegen. Aber er fand sich schließlich in den sich aufstürmenden so philosophischen wie theologischen Problemen nicht mehr zurecht und warf die Sinte ins Korn, wandte sich auch, mit der Losung, das Christentum, das N. T., kenne nur eine Privatmoral, Politik und Religion seien rein disparate Größen, der „bloßen“ Politik zu. Seine vielfach glühend begeisterten, eine Art von Propheten in ihm erblickenden Anhänger ernüchterten sich in ihrer Enttäuschung durch den Meister nur allzusehr, und verzichteten mit ihm auf die weitere Durchdenkung der „Prinzipien“. Es ist ein Verdienst der schweizerischen „Religiös-Sozialen“ (H. Kutter, L. Ragaz u. a.), den Gesamtkomplex der von der Sozialdemokratie und der „Internationale“ vertretenen Ideen gerade auch theologisch wissenschaftlich festgehalten und entschlossen weiter verfolgt zu haben. Der Wille war bisher stärker als das Können; es hat sich, besonders bei Ragaz, zu viel Leidenschaft entwickelt, zumal während des Krieges, als daß man schon auf reife reine Gedankenfrüchte stieße; Kutter ist der viel freiere, tiefere in der Erfassung der hintergrundlichen Fragen. Bei uns in Deutschland darf Blumhardt jun. genannt werden. Es ist doch alles noch ohne sichere Methode — ich möchte sagen: zu predigthaft, ohne wissenschaftlichen Zusammenhang, ohne eine volle Erwägung der in Betracht kommenden systematischen („richtigen“ theologischen) Ausgangspunkte! — darum schwer zu bemessen. — Ein Problem für sich ist der Pazifismus. (Ein sprachlich schauderhafter Ausdruck für ein altes, doch nie ethisch voll erfaßtes, schweres Thema!) Fr. Wilh. Förster erfaßt es als das des „Volksfriedens“ und „Völkerfriedens“, er hat sich aber durch seine fanatische Lieblosigkeit gegen sein Volk und Deutschland sehr um den Einfluß gebracht, den er unter uns hatte und mit seinen Grundgedanken weiter hätte erlangen mögen.

raten, so meint sie die Philosophie wie eine Schwester, wenn nicht gar wie die Mutter sich zur Seite holen zu müssen. Man ist wieder der Apologetik bedürftig, fürchtet auch bei dem Christentum in „Relativitäten“ zu stehen. Zwar ist „die Absolutheit des Christentums“ noch ein Thema, aber eines, dem man nicht in ungebrochener Zuversicht gegenübersteht. Das ist die bisher stärkste und beachtlichste Reaktion gegen den „Ritschlianismus“. War dieser in seinem Ursprunge eigentümlich glaubenssicher, so die Gegenwart ganz spezifisch glaubensunsicher.

Über die einzelnen Arbeiten nicht „rezensierend“, sondern mit dem Maße des Historikers schon ein Urteil zu geben, ist ja kaum möglich, es muß sich erst zeigen, was bei dem „Neuen“ oder auch nur Wieder-Neuen im „Ganzen“ herauskommt, und das ist darum vorerst nicht zu übersehen, weil noch nicht mehr als Ansätze, allenfalls so etwas wie „Programme“ herausgetreten sind. Begreiflicherweise ist die „Jugend“ bisher wesentlich bloß mit Aufsätzen in Zeitschriften auf den Plan getreten. Sieht man die theologischen Zeitschriften an, so ist charakteristisch, daß fast alle sich zu spezifischen Fachorganen (der Eregeten usw.) gestaltet haben; die Disziplinen haben sehr die Fühlung untereinander verloren; nur die Rezensionszeitschriften, wie vorab die „Theologische Literaturzeitung“, die Schürer schon 1875 gründete, und das „Theologische Literaturblatt“, das Luthardt (seit 1880) herausgab, jetzt Ihmels (mit Böhmer) leitet, haben interdisziplinäre Haltung behalten und retten wenigstens zur Not das Bewußtsein, daß die Theologie in ihren verschiedenen „Fächern“ doch einem einheitlichen Forschungsziele dient. Die „Kirchenzeitungen“ (aus der älteren Zeit herüberragend als einflußreichste, inhaltspollste, auf der einen Seite die „Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung“, 1868 von Luthardt, auf der anderen die „Christliche Welt“, 1887 von Rade ins Leben gerufen) haben alle parteipolitischen Charakter, dienen aber in gewissem Maße „auch“ wissenschaftlichen Interessen (zumal die „Christliche Welt“, die ursprünglich für Ritschl und seinen Schülerkreis speziell eintrat, immer aber der jeweils „neuesten“ Richtung sich erschloß und dabei oft wissenschaftlich bedeutsame Artikel, besonders der eben „Jüngsten“, gebracht hat und bringt). Gestatte ich mir eine Gruppierung der Theologen der Gegenwart, so nenne ich die nicht nochmals, die ich schon in früherem Zusammenhang erwähnte und die auch jetzt mitschaffend in der Arbeit stehen, sich selbst und ihrer Vergangenheit treu und doch auch gewillt den „neuen“ Ideen gerecht zu werden, sondern nur die, welche (soweit ich sehe) in letzterer Beziehung „mehr“ als ihre Genossen in der vorigen Spanne sich bemühen, sodann die „eigentlich“ neue Wege beschreitenden „Jüngsten“.

In jene erstere Klasse rechne ich auf Seiten der Fortbildung der

alten konfessionellen oder auch „biblischen“ Theologie Männer wie Stange, Lütgert, R. H. Grüzmacher, Mandel, E. Weber, auch Dunkmann, Jelke, Koepf und den jüngeren Althaus, die die christlichen Gedanken entweder erkenntnistmäßig sicher stellen, oder, wie Lütgert in Anlehnung an die Baadersche Spekulation, mit den Mitteln der Philosophie „ausbauen“ wollen. Stange geht mehr als die anderen auf das gesamte erkenntnistheoretische Problem ein und gewinnt neue Ansätze für die Religionsphilosophie, die Verankerung der Religion im Geistesleben. Grüzmacher faßt die Idee der Geschichte („Entwicklung“, kritisch!) ins Auge. Weber greift prüfend den Gedanken der „Irrationalität“ religiöser Erlebnisse auf. Jeder hat eine andere Weise. Althaus geht, was ich sehr begrüße, konkreten Einzelproblemen nach. Von Lehrmeistern her, die ihrerseits zu den Ritschlianern gehören, sind Männer wie S. Eck († 1919), Titius, Wobbermin, Stephan, Wehrung, Mulert auf eigene Ideen und Probleme geführt. Als ihr Weggenosse erscheint der Herrnhuter Theophil Steinmann, der doch, mindestens ursprünglich, Ritschl eher ablehnend als zustimmend gegenüberstand; er gab eine Reihe von Jahren hindurch, seit 1907, eine „Zeitschrift für religiöse Vertiefung des modernen Geistesleben“ heraus (Titel: „Religion und Geisteskultur“; sie vermochte es, viele Nichttheologen zur Mitarbeit heranzuziehen!) und hat auch durch zahlreiche eigene Aufsätze gezeigt, wie er sich ein fruchtbares Zusammenwirken von Theologie und Philosophie vorstellt. Titius geht wesentlich den Schwierigkeiten nach, die von naturwissenschaftlicher Seite dem christlichen Glauben entgegenzu stehen scheinen und mannigfach zu Problemen innertheologischer Art hinführen. Wobbermin und Wehrung achten spezifisch auf Schleiermacher, letzterer besonders um dessen Philosophie in ihrem Verhältnis zu seiner Theologie, rätselvoll wie es in mehr als einer Beziehung sich darstellt, aufzuklären, ersterer um dessen Religionstheorie ihrem Kerne nach in (sog. „transzendentalpsychologischer“) Unterbauung seiner Methode auch im Blick auf die Geschichte als „die“ richtige zu erweisen. Stephan ist der einzige, der den Mut gefunden hat, Schleiermacher mit Ritschl verbindend, das Ganze der Dogmatik zu behandeln; er ist wohl besonders von Herrmann beeinflusst, hält aber reichere Umschau. Von der altliberalen Seite herkommend darf J. Wendland Beachtung fordern.

Für sich zu nennen ist R. Otto. Er gehört ja nicht zu den „Jüngsten“. Denn er ist seit den neunziger Jahren in vielseitiger Weise literarisch tätig gewesen; zu beachten war besonders seine Erneuerung der Frieschen (de Wetteschen) Erkenntnis- und Religionstheorie (Bewertung des „Ahnens“ als Hintergrund der Religion), die ihm freilich noch keine eigentlich selbständige Note theologischer Art gab. Aber ihm ist neuerdings, mit seiner Schrift über „Das Heilige“ (1917,

¹⁰ 1923), ein Wurf gelungen, der ihn unter seinen Altersgenossen hervorhebt und andererseits gerade der nachfolgenden Generation näherückt. Als Religionsphilosoph könnte man ihn einen Impressionisten nennen, das paßt zu seiner Schätzung der „Ahnung“ im Sinne von Fries. Denn er unterstellt sich nun völlig dem Eindrucke von „Erfahrungen“ an den indischen Religionen in ihrer volkstümlichen Erscheinung. So ist ihm das „Grauen“ vor der Gottheit zum Schlüssel des Verständnisses überhaupt „der“ Religion bzw. des „Wesens“ der Gottheit geworden. Gott sei überall das „Ganzandere“ als die „Welt“, das Gotteserlebnis des Religionsstifters, des Propheten, letztlich jedes Frommen, dem entsprechend ursprünglich und immer wieder, auch auf seiner Höhe, wo ihm „Wonne“ zur Seite gehe, das innere Erschaudern vor einer „empfundenen“ („über ihn gekommenen“) Majestät ohnegleichen, einer unentrinnbaren Geheimgewalt im Dunkel und Rätsel. Es sei nicht bloß ein „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“, wie Schleiermacher meine, das den tiefsten Grund der Religion bildet, sondern ein reines volles Abstandsgefühl, ein Gefühl von qualitativer Geringheit des eigenen Wesens, des „Daseins“ des Menschen und der ganzen Welt, das dem in der Seele aufgehe, der des inne werde, daß es noch ein „ganz anderes“ Sein gebe als das, zu dem er selbst gehöre. Otto nennt es auch, (ob das glücklich ist, stehe dahin), „Kreaturgefühl“, was als „Wesen“ der Religion sich darstelle. Das Wertvollste an seiner Entdeckung (denn es ist in gewissem Maße wirklich eine solche) ist die des „Mysteriums“ als der umfassenden, auch in der „Offenbarung“ nicht schwindenden, sondern sich bestätigenden Eigenheit des Gotteswesens, und daß er es als mysterium tremendum et fascinosum hinstellt, hat etwas Unwidersprechliches an sich. Problematisch werden seine Ausführungen erst, wo er der konkreten Einzelreligionen gedenkt und ihre Eigenart sich vergegenwärtigt als verschiedenartige „Schematisierungen“ des überall gleichen Grunderlebnisses. Gewiß erscheinen ihm die letzteren nicht alle als gleichwertig. Es gibt sachlich feinere, komparativ „wahre“ Ideogramme oder Symbole für „Gott“ und für die Verwertung, die geistige Ausbeutung des Gotteserlebnisses. Aber es bleibt da bei Otto alles im Relativen stecken. Eben damit aber begegnet er modernster Stimmung. So besonders unverkennbar derjenigen, von der die letzte Gesamtdarbietung einer „Religionsphilosophie“, die von Heinr. Scholz (der bald nachher von der Theologie überhaupt zur Philosophie übersiedelte, wie es schon Troeltsch getan) erfüllt ist. Otto ist, ich möchte sagen selbstverständlich, Mystiker oder doch ein Freund der Mystik. Scholz betrachtet die Mystik als die eigentlich klassische, für den Philosophen allein beachtliche Gestalt der Religion. Er trifft sich mit Otto in der Beobachtung, die er glaubt als „Erkenntnis“ von objektiv gültiger Art be-

werten zu dürfen, daß der homo religiosus Gott als eine „akosmistische“ Gewalt, ein „Anderes“ als die „Welt“, erlebe. „Was“ der Fromme erlebe, sei nie positiv zugänglich, keineswegs als jeden Geist zur gleichen Inhaltsvorstellung zwingend, beschreibbar, werde von den erlebenden Subjekten in der Geschichte, sei es in bloß individueller, sei es in irgendeiner sozialen Form mit Ideen verschiedenen Ursprungs kombiniert, das ist, mit Otto zu reden: „schematisiert“. Aber wie Otto, unterscheidet Scholz zwischen Welt und Gott als zwei Eigenwesenheiten, so zwar, daß ihm „Gott“ für die „Religion“, wo immer sie echt sei, d. h. wo man einen wirklichen „Mystiker“ über sie höre, als Urheber gilt. Wenn der „Mystiker“ Gottes gedenkt, ist er, wie Scholz feststellen zu können (und dann als Metaphysiker mindestens in Anschlag bringen zu dürfen) meint, bei sich selbst jedem Zweifel entrückt, nicht in einer Illusion zu stehen, nicht von einem Produkte eigenen Geistes erregt zu sein, sondern der realen Selbstbezeugung einer, der akosmistischen „Wirklichkeit“ inne geworden, von ihr einer unmittelbaren Offenbarung gewürdigt zu sein. Das ist ganz Schleiermachers Meinung. Otto hat vor Scholz voraus die feinere, historische Beobachtung und ergänzt Schleiermacher, bei dem das mysterium tremendum zu kurz kommt (das fascinosum ist ihm im Grunde allein vor die Seele getreten). „Pantheist“ im Sinne von restloser Stimmungshingabe an die All-Einheitsidee war auch Schleiermacher nicht. Otto und Scholz überbieten ihren Meister sogar in der Sicherheit der Vergegenwärtigung der Art des religiösen „Gefühls“ oder aber „Schauens“ als eines „spezifisch“ bedingten. Die Schematisierung des mystischen Gotteserlebnisses in einer monistischen, metaphysischen Theorie vom Universum ist für Scholz, wie Otto, nur eine der historisch aufgekommenen „Deutungen“ desselben. In der Grundmethode steht doch auch Otto noch zu Schleiermacher. Wir werden, ehe es gelingt, ihren Fehler ganz zu überwinden, noch viel unbefangener, als bisher geschehen, die Religionen vergleichen müssen. Eine überaus inhaltreiche und bedeutende Studie solcher Art ist Fr. Heilers Werk über das Gebet. Freuen wir uns, daß wir auch so hervorragende Religionsvergleichende wie die Schweden N. Söderblom und Ed. Lehmann, daneben Chantepie de la Saussaye (Holländer), fast als deutsche Theologen betrachten dürfen. Ihnen zur Seite gehen als unsere Landsleute ja noch nicht viele. C. Clemen, Bertholet, Haas, Beth sind doch nicht zu übersehen. Sehr unsicher erscheinen bislang noch die Methoden der Religionspsychologen. Wobbermin hat die des Amerikaners James bei uns bekanntgemacht, Vorbrodt, die des Franzosen Flournoy. Bei uns selbst kämpfen so verschiedene Geister wie Wundt und Freud um die Sache. Neuestens hat Girgensohn, in Kulpes Spur, ein umfangreiches, auf

„Experimenten“ fußendes Werk vorgelegt. Kritisch sichtlich sucht, außer Wobbermin, auch Koepp zu orientieren. Ich verspreche mir insonderheit von Girgensohn am ehesten Nutzen für die praktische Theologie.

Daß Mystik zur Zeit wieder Trumpf ist, und daß man meint, in ihr zu retten, was das Wesenhafte, Größte und Reinste, überhaupt die Wahrheit der „Religion“ ausmacht, wird bei fast allen „Jüngsten“ erkennbar (ich denke nicht bloß an die „Systematiker“). „Mystik“, das Wort ist ja nicht gerade eindeutig, es bezeichnet historisch eine Menge verschiedener Formen von Frömmigkeit. Die indische, chinesische, persische, semitische, griechische usw. Mystik geht, mit und ohne Einschlag philosophischer Herkunft, neben der christlichen her, die griechische hat in der letzteren von sehr früh an Einfluß geübt, aber doch auch mancherlei charakteristische Gegenformen geweckt. Ob Mystik an und für sich im Christentum so gut begründet sei, als in den genannten Religionen, ist insonderheit seit A. Ritschl strittig. Sehe ich recht, so meinen viele der „jüngsten“ unter den evangelischen Theologen, stärker noch als die älteren, gerade hier von Ritschl abrücken, ja eine Kluft wider ihn aufreißen zu müssen. Aber sie sind nicht einig, was Mystik, gar etwa „evangelische“ Mystik sei. Nur daß man (soweit mit Schleiermacher wieder oder noch einig) meint, an ein „unmittelbares“, insofern rein individuelles, nur „persönliches“ Bewußtsein von Gott, eine Art Gottempfindung, denken zu sollen. Wissenschaftlich ergibt das erneutes Interesse an der Erkenntnistheorie. Schüler von (Cohen, Natorp) Hermann und (Windelband) Troeltsch, wie K. Bornhausen, (ich könnte sonst auch Bruhn und noch manchen nennen), kommen sich darin entgegen mit K. Heim und Tillich, so verschiedene Wege jeder für sich geht. Heim müht sich mit eminentem Scharfsinn um Freilegung des Wegs zu christlicher (pietistischer) Glaubensgewißheit, die erst die positive Gewißheit von Gott und einem „unmittelbaren“ Lebenszusammenhang mit ihm schaffe, ihrerseits aber nur als eine voluntaristisch erreichbare, der Seele in Kraft einer letzten Entscheidung für „Christus“ zuwachsende hingestellt wird. Heim kommt hinaus auf einen Pantheismus im Sinne von Panchristismus und erzielt damit, wie er meint, eine im tiefsten sich „begreifende“ Glaubensgewißheit. P. Tillich erneuert im Grunde neuplatonische Ideen über „das Unbedingte“ — ein Wechselfausdruck dafür, den er möglichst als gar zu oft götzhaft meidet, ist ihm „Gott“ — und die Paradoxie jeglicher „Ausgabe“ über sein Verhältnis zum „Bedingten“, zur „Welt“. Das Unbedingte hat für ihn — er kann sich dabei ja auch auf Fichte berufen — kein „Dasein“, keine „Existenz“, ist schlechtweg das $\upsilon\pi\epsilon\rho\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ und $\alpha\rho\rho\eta\tau\omicron\nu$, das der Geist in keinerlei „logischer“ Aktion „erreicht“ und dessen er doch in der Mystik, einer spezifischen „Aktklasse“, inne wird. Alles, was die Theologie zu „sagen“ vermag, ist

ein Versuch, in Symbolen (Ideogrammen, nicht willkürlichen, aber nur als Paradoxien „wahren“ Bildern), deren höchstes der „Gottmensch“ ist (der „Christus“ als ideelle, im „historischen“ Jesus natürlich nur relative „Vergegenwärtigung“ ewiger, lebendiger Zusammengehörigkeit des Unbedingten und Bedingten), in den Seelen denjenigen Eindruck zu wecken, der sie befähigt, sich in mystischer Weise zum „Unbedingten“, „Gott“, hinzufinden. Die Kirchenlehre ist voll bester Ideogramme für die von der Philosophie verlangte stetige Ineinssetzung von Position und Negation im Sein (wie Tillich das dann nennt: von „Gnade“ und „Gericht“ Gottes). Abstraktere Probleme, als dieser Theolog verfolgt, kann wohl niemand sich stellen. Aber er fesselt durch die Virtuosität begrifflichen „Unterscheidens“ und durch entschlossenste Konsequenz des Durchdenkens.

„Religion“ ist nach Tillich erkennbar nur als sich selbst beargwöhnende, weil nie dem „Paradox“, um das es sich handelt, genügende Einstellung der Seele auf das Unbedingte. Hierin speziell hat er Genossen an Theologen wie K. Barth und Gogarten (Thurneysen, Brunner), die nicht sowohl Mystiker sein, als Verständnis dafür wecken wollen, daß keinerlei „Tun“ (Verhalten) des Menschen vor Gott gelte oder dem Objektiven, worum es sich handelt, wirklich entspreche. Es ist Sache des Menschen, nur so passiv wie möglich zu warten, was Gott selbst tue, ob und wie er sich offenbare. Nur das ist Frömmigkeit, nie in vorgreifender Weise in bezug auf Gott irgend etwas im Leben, dem individuellen und sozialen, ertrogen und sein zu wollen. Das „Gottesreich“ kommt nur in Form von unmittelbarem, „wunderbarem“ Eintreten des Schöpfers in die Schöpfung. Kein „Hinübergreifen“ von Menschen in es, kein „Herübertragen“ von ihm in die Welt, die Geschichte, gibt es. Das Gottesreich kennt keine „Entwicklung“. Der Einzelne kann bloß in „Glauben“, oder was dasselbe ist, in völliger, entsagender „Hingebung“ der Seele, an sich herankommen lassen, was Gott, der auch das religiös-sittliche Wollen und Können zu geben sich vorbehält, ihm zumutet, zuwendet. Es ist ein Hauch der urchristlichen eschatologischen Stimmung, der über alles Geschehen, insonderheit der Gegenwart, ausgebreitet wird. Was Spengler als Historiker kommen sieht, wieder einmal der Zusammenbruch „einer“ Kultur, taucht vor Barths Auge als überhaupt die Weltkrise auf! Er predigt neu den Glauben an einen „kommenden“, den verheißenen, gedrohten „Tag“, der das „Gericht“ Gottes über die Welt als solche, in diesem Sinn den Anbruch eines anderen Aeons darstellen wird. Nicht als ob Barth phantastisch auf „geschichtliche“, gar „baldige“ Katastrophe rechnete, er vergegenwärtigt sich nur „alles“ unter dem absoluten, begrifflichen Kontraste von Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit, Jenseits und Diesseits, Geist und Fleisch, Gerechtigkeit und Sünde,

Leben und Tod, und meint, es sei wahrlich an der Zeit, „alles“, endlich mal „das Zeitliche“ in dem Lichte dieser unerbittlichen Gegensätze, die doch nur das Eine zum Bewußtsein bringen wollten, daß „Gott“ nicht mit sich handeln läßt und allein gelten, herrschen, segnen, fluchen will, zu schauen und zu bedenken. „Zwischen den Zeiten“ stehen wir immer, aber dermalen zwingt Gott die Menschen noch im besonderen, „achtsam“, seines Willens zu „kommen“ eingedenk zu sein. Das Kontrastgefühl, das Otto, in anderer Art Tillich, als das Gott gegenüber im Grunde „selbstverständliche“, jedenfalls sich geziemende, wenn man sich ernstlich besinnt, nie ausbleibende in den Vordergrund der Religionsdeutung rücken, hat bei Barth lebendige, vielseitige Ausführung mit „biblischem“ Kolorit, in einem Kommentarwerk (zum Römerbrief), gefunden. Er will Paulus wieder lebendig machen. Denn dem ist Gott der Allgewaltige, der unbedingte Herr, der sich auch durchsetzt, der alles prädestiniert, souverän und allein beschließt, was geschehen soll und „wird“, was den Menschen gewährt und versagt werden mag. Die Grundanschauung, die bei Hogarten sich in starkem lebendigen Empfinden auswirkt, trägt bei Barth mehr einfaches, hartes Glaubensgepräge. Hogarten ist mehr auf „philosophische“, metaphysische Sicherung der ihm aufgegangenen Konzeption bedacht, Barth mehr darauf, zu zeigen, daß sie dem uns vererbten „Evangelium“ gerecht werde. Beiden geht es um Abwertung alles „Menschlichen“. Und doch nicht eigentlich im Sinne des praktischen Quietismus, sondern wie bei Tillich, in paradoxer, nur nicht „religiöser“, Aufschätzung alles „bedingten“ Geschehens. Barth und sein Kreis haben dabei vorab, daß sie die Verantwortlichkeit vor Gott betonen. Schäder hat in seiner Weise schon den eigentlichen Grundgedanken Barths usw. vorweggenommen (s. oben S. 58 f.). Bei Barth, dem Schweizer, begegnen wir bewußter Calvinistischer Tradition, die auch (über Schlatter) zu Schäder gelangt sein dürfte; Luther wird von Barth (Hogarten) oft herangezogen, wie ich urteile, mit unzulänglichem Verständnis. In dem Radikalismus der Kontrastierung von Gott und Mensch, der erbarmungslosen Zerfaserung der „frommen“ Seelenverfassung empirischer Art, wirkt zugleich Kierkegaard, für dessen selbstquälerische, auch wo sie den „anderen“ gegenüber pharisäerhaft anmutet, ernst zu nehmende Kritik unseres Christentums die Gegenwart zumal in Deutschland erschlossener ist als je. Der zu seiner Zeit „nichtverstandene“ Overbeck († 1905 s. oben S. 63 f. Anm. 2), der Freund Nießches und Verfechter des Gedankens, daß Jesus nur Weltverneinung gekannt, nur Askese „gewollt“ habe, daß „Christentum“ und „Kultur“ absolute Gegensätze seien, wird von Barth gefeiert (was doch nicht bedeutet, daß er ihm kritiklos folgte. Denn Asket will er nicht sein). Auch Dostojewski gilt ihm hoch. Es ist Barth gegeben, sehr ein-

dringlich zu reden, und daß er Töne wiederbelebt, die allzufern verklungen waren, ist ein Verdienst. Noch sieht man nicht, wieweit es ihm gelingen mag, die uns umgebende Theologie, die er als schal empfindet, „systematisch“ zu erneuern. Vielleicht denkt er daran gar nicht. Ein sehr wunder Punkt ist bisher bei ihm, gar bei Gogarten, das ethische Problem. (Thurneisen verkennt das nicht). Sicher ist „Vergebung“ recht verstanden, Ein und Alles, was der Mensch zu hoffen hat, aber auch wenn Gott dabei grundlos „wählt“, prädestiniert, so gewähren wenigstens Luther und Paulus Maßstäbe, die trotzdem an dem „Guten“ in der Menschheit einen auch für ihn geltenden Wert feststellen, und die dem Menschen verwehren, daß er die (seine) Sünde nur „trägt“. — Wie ein aus der früheren, insonderheit der „Ritschl“-Zeit herübertragendes Problem erhält sich, und es kann ja auch nicht wieder wegsfallen, das von „Geschichte und Glaube“, historischem und religiös erfaßtem Jesus Christus. Die „Jugend“ (E. Günther, Friedr. Wilh. Schmidt, Mundle, R. Paulus) orientiert sich vorerst noch wesentlich über die Entwicklung des Problems, die Hauptträger der Fragestellungen, die versuchten Formulierungen, zugleich über die Ergebnisse und den Stand der immer komplizierter gewordenen Forschung in Hinsicht des biblisch-tradierten konkreten Materials (die beste historische Übersicht über letztere Forschung ist A. Schweitzer zu danken). Auf Troeltschs Vorgang hin, auch den von R. H. Grönmacher, bahnen sich allgemeine metaphysische Spekulationen über „Gott und die Geschichte“ an. Einem Teile der Jugend liegt näher kurzweg die religiöse Preisgabe der Geschichte.

Im Blicke auf die Schwierigkeit, im N. T. den geschichtlichen Urboden zu erreichen, retten sich zumal die Exegeten von heute gern in die Mystik, indem sie da, wie sie es empfinden, Halt gewinnen. Barth usw. sind als Historiker naiv, ihnen ist die „Bibel“ wieder einfach das „Wort Gottes“, ohne viel Kopfzerbrechens über das „Wieso“. Aber die theologische Philologenschule, welche die „literarische Form“ der evangelischen Erzählungen (im Vergleich mit Volksagen, dichterischen Kunstschöpfungen [Novellen und dgl.], zumal auch mit den Kultlegenden der Antike) zu prüfen begonnen hat, erstickt schier in den Zweifeln hinsichtlich des „wirklichen“ Jesus, die sich da zu erheben scheinen; so flüchten ein Bultmann u. a. in die individuellen Eigenerlebnisse mystischer Art. Zum Teil handelt es sich deutlich um ein Zurücktreten des Interesses und Verständnisses für das Leben in der Geschichte. Das eigentlich historische Urteil, der gesunde Geschmack für das „Geschehene“, versagt. Die Systematik darf sich doch den Ernst des Problems, auf das der Glaube immer schärfer geführt wird, nicht verdecken.

Zum Schlusse mache ich nur noch den Versuch, das Wesentliche dessen, was der Rückblick und Rundblick zeigt, festzustellen, um zugleich einen Ausblick zu tun. Der letztere soll nicht etwa eine Weisagung einleiten, es kann sich nur darum handeln, zu fragen, ob sich nicht Forderungen ergeben, aufdrängen.

1. Ich meine, es sei doch klar, daß das geistige Erbe Schleiermachers jetzt in seinen Hauptstücken nicht „abgetan“, d. h. um seinen Wert gebracht, wohl aber (theoretisch) voll ausgenutzt und in diesem guten Sinne „verbraucht“, zu erschöpfender wissenschaftlicher Auswirkung gelangt sei. Es gibt keine bedeutsamen „Rückstände“ mehr in dem von Schleiermacher hinterlassenen Ideenschatze. So ist die Theologie an die Grenze dessen gelangt, was er Bleibendes gewähren konnte. Wir sehen im Augenblick besser als etwa um die Zeit, wo Ritschl starb, und sein Einfluß zurücktrat, was der eigentliche Inhalt des von Schleiermacher Dargebotenen war. Natürlich — wie man von vorneherein gesehen hat — handelt es sich vorab um den neuen Religionsbegriff, den Schleiermacher aufstellte. So sicher er eine „Entdeckung“ darstellte, d. h. ein Moment ans Licht brachte, das „da war“, wo immer man Religion hatte, das nur noch nicht „bemerkt“ worden, die Lehre von ihr, die Theologie, noch nicht befruchtet hatte, so können wir doch jetzt sehen, daß dieser Begriff nicht nur keineswegs das Ganze „ergriff“, worum es geht, wie Schleiermacher in berechtigter Entdeckerfreude wohl meinte und mancher nach ihm, sondern auch latent ein Maß von Irrtum enthielt. Es kommt zweierlei in dieser Hinsicht in Betracht: a) Religion ist gewiß „Gefühl“, aber nicht nur Schleiermacher selbst wechselt ja im Ausdruck: auch als von einem „Schauen“ spricht er von ihr, und das Wort „Gefühl“ variiert oder beleuchtet er durch „unmittelbares Bewußtsein“. Jedoch das reicht nicht, lichtet nicht in jedem Sinne das auf, was im Reste bleibt. Entscheidendermaßen kommt es darauf an, was man da, wo der Psychologe oder Historiker „Religion“ konstatieren darf, „fromme Menschen“ trifft, „fühlt“, „schaut“, oder sonstwie im Bewußtsein trägt, gegenwärtig hat. Die fortschreitende Erkenntnis der „Religionen“ hat immer bestimmter dahin gedrängt, das zu beachten. Die Forschung hat weithin klargelegt, daß nicht schon die Art, das „Wie“ der Apperzeption des Frommen ausreicht, um das Ganze der Religion klarzulegen, sondern der Gegenstand, das „Was“ der Apperzeption stets mit in Betracht kommt. Schleiermacher hat davon einen gewissen Eindruck, indem er die Religion zuletzt als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl definiert; er meint damit gerade auch dem Objektmomente an der Religion gerecht zu werden. Aber daß das eben nicht der Fall ist, hat schon die Fortarbeit auf seiner Spur herausgestellt. Ich habe das im obigen nicht an den einzelnen Theorien

der Religionsphilosophen oder Theologen zeigen können. Sie sind fast alle viel zu kompliziert, als daß es möglich gewesen wäre, sie in ihren Differenzen vorzuführen. Keine konnte durchschlagen. Das ist in seiner Art ein Beweis, daß man mit Schleiermachers Intuition nicht wirklich zum Ziele gelangt. Denn das, worauf es ankommt, b) ist die Erkenntnis, daß das Wort „Gott“ nicht, wie etwa „Sonne“ oder „Mond“ oder „Erde“, ein nomen proprium bedeutet, vielmehr einen Gattungsbegriff verschiedensten Gepräges. Seit der mittelalterlichen Kritik am sogenannten ontologischen Gottesbeweise ist die Theologie dieser Erkenntnis auf der Spur, ohne sie bisher voll zu erfassen oder zu bewerten. Das macht die moderne Religionsphilosophie so unfruchtbar, wie sie sich dem darstellt, der ihre hoffnungslosen Streitigkeiten beachtet. Überall auch gilt wie eine Art von Selbstverständlichkeit für den „Denker“, daß der Gottesbegriff eindeutig sei, „natürlich“ gar nichts anderes als „das Absolute“, „das Unbedingte“, „das Unendliche“, kurz das Bedeute, was bei begrifflicher Welterfassung den da austauchenden möglichen „begrifflichen“ Gegensatz zur Welt und zum weltmäßigen „Sein“ vergegenwärtige. Für mein Teil begreife ich, daß man dabei schließlich, wie im Altertum der Neuplatonismus, so wieder neuestens ein Religionsphilosoph wie Tillich, sich in den Zwang versetzt sieht, Gott auch als das Nicht„denkbare“, Nicht„existierende“, (Nicht„da“seiende), das jenseits jeder „theoretischen Aussage“ stehende, überhaupt nicht mehr „bezeichnenbare“ Letzte hinzustellen! Ich meine nur, man müsse ganz konsequenterweise sich dann einfach dem Agnostizismus hingeben. Das in besonderer „Aktklasse“ (wie Tillich sich ausdrückt), mystisch erlebbare, als Geheimnis „spürbare“ Unbedingte würde sich ja „offenbaren“ wie ein Bedingtes, „eingehend“ in die Welt, deren „Sein“, also sich deren „Bedingungen“ unterstellend, mindestens in die psychischen Menschengeistsbedingungen sich fügend. Irgendwie soll das Unbedingte dabei als solches unterscheidbar bleiben, aber selbst im „Unterscheiden“ geht es ja in Bedingungen ein, „macht“ es sich zu einem „bedingt“ Gegenständlichen, „erscheint“ es wie ein „Existierendes“, „Da“seiendes, Da„gegenwärtiges“. All das behaupten der Neuplatonismus, Tillich (Sichte, Schelling, Hegel), ja auch. Die Welt, das „Bedingte“ habe seine eigene Urbedingung immer neu am Unbedingten, sei dessen ewige „Verwirklichung“, paradoxe „Vereinzelung“, „Depotenzierung“ in „Alles“ auch „negierender“ Selbstwahrung. Dann „ist“ das Unbedingte an sich „Alles“ oder „Nichts“, d. h. es handelt sich um ein inhaltloses Wort zu vermeinter Erklärung (Herleitung) des tatsächlich Bloß„gegebenen“ als stets so Seiendem wie Vergehendem in Einem. Daß man alle versuchten, in der Geschichte irgendwo in einer „Religion“ (Religionsgemeinde, „Kirche“) festgelegten, „geheiligten“ Ideogramme,

Symbole usw., die „das Unbedingte“ als solches „schildern“, in seiner „Unterschiedenheit“ charakterisieren sollen, — was im „Ernste“, oder „eigentlich“, nicht gehe — als „Paradoxien“ bezeichnet, hilft zu nichts. Die Grundfrage bleibt ja doch offen, wie man es vor sich rechtfertigen könne, „gewiß“ das „Ganz“andere zum Bedingten bemerkt, „gespürt“ zu haben. Wirklich gewiß ist doch nur, daß der logische „Begriff“ des Unbedingten gebildet werden muß. Als Gedankenschatten umwebt das Unbedingte alles Bedingte, sobald man dieses als Einheit, gedanklich ein Ganzes sich vorhält. Wie die Gesamtheit des Tätigen letztlich umspielt ist von dem Gedanken „der“ Ruhe! Energie „ist“ nichts für sich, sondern das „Energische“ selbst, wie es sich als Summe von Bezogenem kundgibt: bedingt ist jedes energische, wirkende Etwas; „rechnen“ kann man im Gebiete „der“ Energie nur, wenn sie selbst als ein Ganzes, das bedingt, begrenzt, endlich usw. sei, gedacht wird, aber als Kontrast hat sie sich gegenüber die Energielosigkeit (ob es die nun „gibt“ oder nicht!). Ob „das Unbedingte“ mehr als ein Signent unseres Denkens ist, ob es nicht nur den Zwang bedeutet, das Daseiende unter der Kontrastidee von ihm zu denken, es wie das große „Als ob“ über allem zu behandeln sei, ob was wir wie ein geheimes Jenseits des Bedingten (desjenigen, das wir kennen: wir kennen es konkreter-, psychischer-, erlebter- und erlebbarermaßen ja nur in „Grenzen“!), mittelst irgendeiner „Aktklasse“ erfassen, verspüren, erschauen, mystisch oder prophetenhaft oder sakramental (will sagen: in [vielleicht] höherem als rationalem, intellektuellem „Akte“) bemerken — ob das nicht am Ende bloß ein Okkultes „sei“, etwas zu dem bloß wir keine Analogie, keine Bedingungen mehr kennen oder uns vorzustellen vermögen, so daß wir meinen, es sei das „Ganzandere“, das Unbedingte, ja wer will das sagen! Sobald wir das Unbedingte nicht als „Nichts“, sondern als „Etwas“ denken, wird es gedanklich in der Tat depotenziert, logisch mit zu einem Bedingten, dem „in sich selbst“ Bedingten. Die Scholastik mit ihrer Lehre von der „Aseität“ Gottes entspricht dem. Aber das kann nur ein Grund für die Theologie sein, sich bei dem Unbedingten im Sinne bloß der Logik nicht aufzuhalten, sondern sich an das konkret erreichbare Letzte zu halten. In jeder wirklichen (geschichtlich, seelisch gegebenen, beobachtbaren, deutbaren) Religion ist Gott konkret „das“ oder „ein“ Anderes als die Welt, und das in irgendwelcher Positivität vorgestellte Letzte. Am Gottesgedanken trennen sich die Religionen, die Kulte. An dem, was er konkretermaßen, also praktisch, für das Leben bedeutet, rankt sich alles empor, was die Religion denen, die „eine“ haben, ist und wird. Um ihn, zuletzt darum, welche Religion den wahren wirklichen Gott, „sicher“ das Wesen kenne, das anders und mehr sei als die „Welt“ und

doch für diese die eigentliche Obmacht darstelle, dreht sich aller Streit der Religionen. So gehe man in der Religionsphilosophie von dem Streit um den Gottesgedanken aus! Das hat Schleiermacher nicht getan und geschieht noch immer nicht in erforderter Bewußtheit. Ritſchl, Herrmann u. a. haben nur den christlichen Gedanken von Gott vor Augen. Aber sie verkennen, daß dieser Gedanke erst dann „der“ Gottesgedanke ist, wenn er den anderen konkreten Gottesgedanken gegenüber nach seiner Art als der allein richtige „erwiesen“ worden. Auf Schleiermachers Spur ist nicht weiter zu kommen als, immer wieder mit irgendeiner Intuition, den abstrakten Gegen- oder Übergedanken zur Welt versuchsweise zu hypostasieren. Die modernen Religionsphilosophen (Theologen), die jüngsten wie die älteren, die angeblich die Religionsgeschichte kennen (und wirklich meist als Gelehrte genug von ihr „wissen“, nur als Systematiker sich nicht ausreichend Rechenschaft gegeben haben, wie sie ihr Wissen methodisch zu nützen hätten), tasten unsicher in dem „reichen“ Material umher, nach „Belegen“ zu ihrer zum Voraus gewonnenen Idee von „der“ Religion oder „Gott“ suchend, vielleicht auch solche findend. Es ist vieles bei ihnen an sich richtig, ein nicht zu beanstandendes Moment an einer, vielleicht vielen oder allen Religionen und hilft den ihm theoretisch nachspürenden Religionsphilosophen doch nicht über Schleiermacher hinaus. Es gilt prinzipiell die Methode dieses großen Theologen, der wie ein Kolumbus wirkliches Neuland entdeckte (dies, daß keine Religion bloß in einer Summe von Bräuchen oder Lehren und Tugenden besteht und lebt, daß zu jeder das „Gefühl“ seinen Beitrag gibt, ja daß sie alle ein Gefühl gemein haben, das einer „schlechtthinigen Abhängigkeit“), es gilt Schleiermachers Methode als nur „auch“ von Bedeutung zu erkennen und sie mit anderen, all denen, die eine große, dauernde Geschichteerscheinung verstehen helfen, zu verbinden. Seine Methode ist die der „Introspektion“, der psychologischen Selbstanalyse, mit der stillen Voraussetzung, daß man selbst Religion habe, Gott kenne. Natürlich muß der Forscher irgendwie persönlich an dem Gegenstande seiner Forschung „beteiligt“ sein: wem das Denken selbst nichts bedeutet, der lasse von Philosophie und Theologie. Aber es gibt auch die Gefahr der Idiotie, des Privatgeschmacks bei allem Forschen. Schleiermacher schildert gewiß richtig, vielleicht genial, „eine“, die ihm eigene Religion. Die enthielt vielerlei historische Ingredienzien: generell vom Christentum, speziell vom Protestantismus (Calvinismus?), individuell von der Aufklärung, spezifisch von der Romantik und vom Griechentum (Platon) her. „Genial“ darf man es nennen, daß er das Moment in sich, seiner Seele, erkannte, das diese verschiedenen Sphären wie um ein Zentrum vereint und das wirklich in allen echten Reli-

gionen (somit auch der wahren) auftritt. (Daß das „schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl“ sehr verschieden begründet, in den verschiedenen Religionen psychisch mannigfach gefährdet ist, überhaupt nur zur Form „der“ Religion gehört, das soll im Moment auf sich beruhen). „Genial“ auch darf man es nennen, wie Schleiermacher von da aus ein ganzes System von Ideen (die ihm die christlichen sind) zu bauen verstanden hat; er ist geradezu erst der Schöpfer der theologischen Systematik. Und davon kann ja gar keine Rede sein, daß er die Folgezeit nur in Irrtümer verstrickt habe. Er hat vieles Neue, Hohe, das Verständnis des Christentums Fördernde aus seinem Schachte, aus seiner frommen, reichen, hellen Seele emporzuheben gewußt. Aber doch auch vieles, das nur für ihn und seine Umgebung „galt“ und auf die Folgezeit beirrend gewirkt hat, was mindestens nunmehr zu seinem Ende kommen muß.

2. Erkennen wir den Fehler von Schleiermachers Methode, so erschließt sich der Weg zu weiterhin einem Doppelten: a) zu einer Forderung, die die Theologie an sich selbst zu stellen hat. Unsere Systematik — Dogmatik und Ethik — muß sich zunächst rückhaltlos und mit der Absicht alle Gedanken, die dazu gehören, herauszuarbeiten, also in ihrer Weise ein Ganzes zu schaffen, auf den Boden bloß des Evangeliums stellen, muß nichts anderes erstreben als klarzumachen, welche Glaubensanschauung und Glaubenshaltung sich von ihm aus ergibt, von seinem Blickpunkte aus als Forderung an die Menschen sich erhebt. Das führt dann b) zu einer Neubefinnung über das Verhältnis von Theologie und Philosophie. Ob da zuletzt die Parole des Friedlich-Schiedlich, der wechselseitigen Freigebung als notwendig erkannt wird, oder aber die Pflicht einer Zusammenarbeit, und wie die Fäden herüber und hinüber zu spinnen seien, das wird von beiden Seiten her zu erwägen sein. Wollen die Philosophen ihrerseits, wie sicher zu hoffen steht, die Verhandlung von ihren „Ansprüchen“ her mit uns aufnehmen, so werden sie natürlich unsere „Ansprüche“ so willig in Überlegung ziehen müssen, wie wir die ihrigen. Es darf sich ja nicht um Rechthaberei, willentliche Verstockung in grundloser „Aufassung“, Versteifung auf irgendeinen (den christlichen oder einen sonstwie gewonnenen) „Standpunkt“ handeln, sondern es geht um die Wahrheit, so wie die „Wissenschaft“, die nur eine ist, ihr zum Siege helfen kann. Was ich in Weiterverfolgung der historischen Orientierung, die ich versucht habe, hier jetzt vorbringen zu können und zu sollen meine, muß Skizze bleiben. Ich ziehe die Linien ohne eigens a) und b) zu unterscheiden; was unter b) als Aufgabe bezeichnet wurde, könnte ja, selbst nur programmatisch, bloß so wirklich ausgeführt werden, daß ich mich als Philosoph, nicht

lediglich als Theolog, zur Diskussion anschiedete, was mich zu weit führte¹⁾.

Es handelt sich nicht um radikale Neuerungen in der Erfassung der theologischen Aufgabe, nur um größere Entschlossenheit, das Evangelium als solches zum „Thema“ der systematischen Theologie zu machen. Nur wenige Theologen – die ältere Erlanger Schule, Hofmann, Frank, dazu ein Teil der „liberalen“ Theologen wie Alex. Schweizer und R. A. Lipsius, neuestens mit Nachdruck Wobbermin – waren oder sind ganz auf Schleiermachers Grundsatz eingestellt. Der Fehler Schleiermachers war ja gewiß ein sogenannter Bentleyscher Irrtum, d. h. einer, der so viel wissenschaftliche Anregungskraft in sich trug, daß man ihn im Rückblick auch dann noch bewundert, wenn man längst sich verwundert, daß er noch immer eine Versuchung bedeutet. Schleiermacher geht von religiöser Empirie aus, wo das Ideal bzw. das Prinzip, das darübersteht und das Kriterium für jene sein muß, allein das Objekt ist. Wenn er da in den Reden ohne Bedenken ist, so hat er in der Glaubenslehre sich selbst korrigiert, soweit er konnte. Er ist sich je länger je sicherer bewußt geworden, daß er als „Glaubenslehrer“ nicht religiöse Monologe zu führen, nicht bloß sein Herz auszuschütten habe. Predigt er in den Reden im Grunde „se“, so in der Glaubenslehre auch „sibi“. Aber doch nur so, daß er sich in historischer Besinnung den evangelischen Kirchenchristen als das Bild dessen, was auch er sein „sollte“ und „möchte“, vorhält, mit Einschluß einer Erinnerung daran, daß die evangelische Kirche, der Protestantismus, sich und seine „Rechts“grundlagen, seine „Bekennnisschriften“ unter die Kontrolle des apostolischen Zeugnisses, des von Jesu unmittelbaren Jüngern bei ihrem

¹⁾ Auf sich beruhen muß ich lassen, wie der Theolog den „Boden des Evangeliums“, den ich als den seiner Wissenschaft bezeichnet habe, ermittelt. Es ist die große Frage des „wirklich Geschichtlichen“ an Jesus, um die es geht. Der Historiker darf, ja muß vielleicht angesichts der Quellen über Jesus, die wir haben, alles in bezug auf ihn, selbst seine Existenz als Person in Frage stellen. Freilich ist da zu warnen, daß der Wahrheits(Wirklichkeits)sinn nicht durch Grübelei, der wissenschaftliche Ernst (die kritische Gewissenhaftigkeit in allseitiger Umsicht) nicht durch Kleinkrämerei zermürbt wird. Schon Joh. Gerhard kommt (im loc. de justific. per fidem, ed. Preuß t. III p. 374 [ed. Cotta VII, 109], A. Ritschl verwertet gelegentlich das Diktum) angesichts gewisser Einwürfe Bellarmins darauf, daß am Ende jemand zweifeln möchte, ob wir wirklich „Menschen“ seien, cum spectra (Gespenster) interdum specie humana appareant. Manche modernen „Historiker“zweifel in bezug auf Jesus haben einen Zug von solcher Hyperkrisis; vor Bäumen sieht man den Wald nicht. Aber ich bin weit entfernt, die Frage ob es einen erkennbaren „Boden des Evangeliums“ gebe, auf die leichte Achsel zu nehmen. Es liegt nur jenseits der Grenze der hier anzustellenden Erwägung, wiefern ich allerdings meine, daß dieser Boden deutlich zu erkennen sei.

Meister empfangenen religiösen Eindrucks, den die neutestamentlichen Schriften festhalten, stellt. Das ist noch keineswegs die ausreichende nachträgliche Zurechtstellung seines Fehlers. Es bedeutet nur die innerhalb der Grenzen desselben mögliche Vorbeugung allzu großen Schadens. Der Grundschaden bleibt die Begrenzung des Christentums auf die Geltung einer historischen (bzw. psychologischen) Nuance „der“ Religion auf ihrer Höchsthöhe, d. h. da, wo sie zu voller innerer „Bewußtheit“ von sich selbst, zur Ausreifung in Klarheit über sich selbst gelangte. Es ist ein Nachleuchten der Idee von der natürlichen Religion als Mitgift „des“ Menschengesistes, das uns in Schleiermachers Vorstellung von der Religion als „letztlich“ überall gleichem — nur zuerst verworrenem, dann stufenweis sich zu seiner eigentlichen Helligkeit erhöhendem, sich in sich selbst läuterndem — „Gefühl“ oder „unmittelbarem Bewußtsein“ entgegentritt. Die Religionsgeschichte lehrt anders über das Verhältnis der „Religionen“ denken. Was auf der höchsten Stufe, der des bewußten Monotheismus, nach Schleiermacher noch eine Doppelung ergibt, die zum Christentum und zum Muhammedanismus, zur „ethischen“ und zur „ästhetischen“, aktiven und passiven Innewerdung Gottes, bedeutet — modern geredet — zweierlei gleichberechtigte „Ideogramme“, von denen zwei elementar unterschiedene Gruppen von Menschenseelen Gebrauch zu machen nicht umhin können. Schleiermacher sieht sich psychisch an Christus und die Idee vom „ethischen Gottesreiche“ gebunden, erschrickt aber selbst angesichts des Muhammedanismus und jener anderen, der „ästhetisch“-frommen Seelen, denen gegenüber er das Christentum nur wie in einem Trogen als die eigentlich höchste, letzte, „wahrste“ Form der Religion zu feiern unternimmt.

Läßt sich der Theolog nicht irremachen in der Einsicht, daß sein Thema das Evangelium ist, so bedeutet das nicht, daß ihm die Merkmale „der“ Religion, ihres „Wesens“ in geschichtlich vielfältiger Erscheinung, ihrer psychischen Struktur, ihres „funktionellen“ Charakters als irgendwie einheitlichen seelischen Phänomens (Erlebnis, Schöpfung?) gleichgültig sein könnten; er hat sich diesen letzteren Themen nur so zuzuwenden, daß er vorab zu trachten hat, das Evangelium und die von ihm ausgegangene, an ihm ihren Maßstab, ihren „Quell“ besitzende Religion allseitig klarzulegen, zugleich als „Systematiker“ im wissenschaftlichen Sinn „der“ Sachverständige in bezug auf das Evangelium, seinen Sinn, seine Tragweite für das Ganze einer „Weltanschauung“ zu werden. So kommt für ihn alles darauf an, den im Evangelium gegebenen Gottesgedanken durchzudenken. Unsere Wissenschaft erscheint da dem, der die Dogmengeschichte überschaut, auch in evangelischer Zeit, auch in der von Schleiermacher, bzw. von der Romantik und dem philosophischen Idealismus, fortwirkend beeinflussten Art von Dogmatik und

Ethik noch allzu gebunden an die Ideenwelt, die Wissenschaft der alten Kirche. Die Patristik hat nicht nur in der Scholastik ihre Erneuerung und kongeniale Weiterbildung erfahren, sondern nur allzusehr in unserer protestantischen Theologie bis in die Gegenwart hinein. Ein Tillich ist, richtig verstanden, in moderner Form nichts als „Patristiker“. Wollte er bloß Philosoph sein, so wäre ihm vielleicht schon selbst zum Bewußtsein gekommen, daß er die Gedankenwelt Plotins zum mindesten nicht überbietet, vielmehr die Konzeption dieses beim Gottesbegriff die letzten Abstraktionen fordernden Hellenisten ihrem Kerne nach wieder vertritt — wie ihm zuzugestehen ist: mit neuer Dialektik. Er ist dabei in mancher Gesellschaft, deren sich niemand schämen braucht, edler Mystiker des Mittelalters, vorher eines Erigena, auf eine Strecke selbst derjenigen Augustins. Es ist seit Harnacks großem Werke klar, wie völlig die kirchliche Wissenschaft (ich betone „Wissenschaft“) in den Bann des Griechentums getreten, seit die Apologeten den „Monotheismus“ der klassischen Philosophie, die jenes hervorgebracht, sieghaft wider die Gnosis zu Hilfe gerufen hatten. Als ob der „eine“ Gott des Plato oder Aristoteles oder der Stoa im Blicke auf das Evangelium wirklich für „Gott“ angesprochen werden könnte! Es ist geschichtlich, in der geistigen Atmosphäre des römischen Weltreichs, ja begreiflich genug, daß der religiöse Synkretismus in der Vorstellung endete, „alle“ Religion meine unter dem Namen „Gott“ zuletzt, im tiefsten, „daselbe“ Wesen. Und doch wäre ohne Athanasius und seine Christologie das Christentum wohl daran gestorben — wenn nicht der kirchliche Kanon heiliger Schriften, in irgendwelcher späteren Zeit, vielleicht das Problem des Gottes, dessen „Erscheinung“ (Abbild) der „Kulttheros“ der Kirche, der in den Evangelien geschilderte, von einem Paulus und Johannes „gedeutete“ geschichtliche Jesus Christus gewesen, in seiner Eigenart doch mal wieder hätte erstehen lassen mögen. Das Trinitätsdogma, die Frucht des Kampfes, den Athanasius auf Leben und Tod der Kirche gewagt, hat dieser wenigstens, in Rätsel-form, einen Widerschein des echten Gedankens von Jesus Christus und dem Gott, für den sie werben „wollte“, gerettet. Über andere als griechisch-philosophische Denkmittel verfügte auch Athanasius nicht, aber er trogte darauf, daß Christus „unverkürzt“ Gott sei. So darf und soll „sein“ Dogma stets Gegenstand der Pietät auch derer bleiben, die es vor Augen haben, wie es der christlichen Theologie eine unmögliche Aufgabe geschaffen hat. Aber dann doch Schluß! Umstellung des Ganzen auf die Intuitionen von dem „dreieinigen Gott“, die das wirkliche Evangelium schafft! „Jesus Christus“ (den „Geist“) mit dem hellenischen Gottesgedanken zu erfassen, ihn (beide) ganz und gar so Gott zu heißen, mit Gott gleichzusetzen, heißt für uns nicht, der

theologischen Wissenschaft um des Glaubens willen eine Paradoxie zumuten, will sagen: sich bei notwendigem Widerspruche zu bescheiden, heißt vielmehr nur sie unzulänglich orientieren, sie auf dem entscheidenden Punkte beirren. Uns ist es Pflicht, hinter Athanasius, hinter die Apologeten zurückzugehen und am Evangelium 1. die Frage zu prüfen, ob denn der Gottesgedanke der Kirche (des Evangeliums) an der Person Jesu hänge, 2. welcher Gottesgedanke von ihr aus gebildet werden „müsse“ oder „könne“. Hat das Konzil von Chalcedon das Problem von Jesus Christus als „Gottmenschen“ richtig fixiert (und das hat es! man unterscheide nur zwischen „Fixierung“ und „Formalisierung“!), so kommt es doch darauf an, an Jesus als Christus seinen Gott zu „erschauen“ und dem entsprechend das Problem zu durchdenken, wie es für den Glauben an die „frohe Botschaft“ von Jesus und dem, was er der Menschheit gebracht („offenbar“ gemacht habe), besteht. Man wird dann erkennen mit welchem ganz anderen Ansätze der Christ an ein „System“ religiös bedingter Weltanschauung herantritt, als der Grieche!

Wir nennen die christliche Systematik „Theologie“. Die alte Kirche hat ihre Wissenschaft kaum je so genannt. Freilich auch nicht „Philosophie“, wie die Griechen. Das Wort *theologia* bedeutet einem Plato und fast bis zuletzt der griechischen Wissenschaft dasselbe wie *mythologia*, der den in ihr verborgenen echten Gedanken- (Weisheits-) Kern zu entnehmen Sache der *philosophia* sei. Letztere — daß sie religiösen Ursprungs war, weiß ja gegenwärtig jeder — „entdeckte“, daß die Volksreligion in einer im Grunde einheitlichen Intuition wurzele, oder doch bei Vergleichung der vielerlei Himmels- und Erdgötter, denen die Kulte galten, sich hinausführen (deuten) lasse auf eine solche, nämlich die von der geordneten Einheit des Lebens der Natur, des Ganzen, das man als „Welt“, letztlich als das „Sein“ kenne. Das Denken habe diese Einheit des Alls nur in Begriffen zu erfassen und das Sein dadurch so völlig als möglich zu „rationalisieren“. Daß der „Physik“ dabei eine „Metaphysik“, der Lehre vom Vergänglichen, Bedingten, eine solche vom Ewigen, Unbedingten zur Seite treten müsse, entging keinem der Philosophen seit den Eleaten. Und es bedeutete nicht wirkliche Sachdifferenzen, wie Xenophanes oder Heraklit, Plato, Aristoteles, Zeno das Allgemeinste, Letzte, „Ungewordene“, ob rein immanent oder irgendwie transszendent der empirischen Welt, sich dachten: was immer sie, die Philosophen, „Gott“ nannten, war das „Wesenhafte“, das als solches Durchherrschende, Durchscheinende im Fluß des Geschehens im substantiellen Sein. Im Gottesbegriff kristallisierte sich die Dialektik des Substanzbegriffs! Die Staffellung der logischen Höhe des „Begriffes“ bedeutete die der substan-

tiellen Fülle des von ihm bezeichneten „Seins“. Das begrifflich Fertigste galt als „selbstverständlich“ das seinhaft Echteste. Das eine blieb strittig, ob das Sein im Urwesen von „Logos“-Art sei, oder nicht. Heraklit und (Leukipp) Demokrit waren „Materialisten“, nicht „Idealisten“. Daß die anschauliche Welt, das „gestaltete“ Sein voll Ordnung, in diesem Sinne voll Vernunft (λόγος) sei, war auch den Materialisten nicht zweifelhaft, auch nicht, daß sie, wenn nicht „gedacht“, so doch völlig „denkbar“ (dem λόγος, der νόησις zugänglich) sei. Es ist der Kunstsinne der Griechen, die ihnen von Natur eigene Art der αἰσθησις, daß sie das Ganze des „anschaulichen“ oder „denkbaren“ Seins „ästhetisch“ empfanden und die Welt in ihrer Einheitlichkeit nicht bloß wie ein Rechenexempel, sondern ein Schmuckding, wie Pythagoras zuerst die Welt bezeichnet haben soll: einen κόσμος vor sich sahen und zu deuten suchten. Das bewußt religiöse griechische Denken, die von ihm geklärte praktische Frömmigkeit, ist auf zweierlei eingestellt gewesen: 1. die Idee vom Letzten als einem „Ruhenden“, Unstörbaren, also auch Unzerstörbaren, das insofern allem Leide entrückt sei; „Gott“ repräsentiert die Idee der Seligkeit weil „Ewigkeit“; 2. eine Art von Pflichtgefühl, das Letzte mit dem Vernünftigen zu identifizieren, die Welt demgemäß als sinnerfüllt, ein Sinn Ganzes, von einer „Vorsehung“ (πρόνοια, eigentlich: Vorerwägung, Vorbedacht; unser deutsches Wort, wie das lateinische providentia, trifft nicht die genaue Nuance) getragenes, durchwaltetes Großes aufzufassen. Nachdem erst die Idee des πνεύμα gewonnen, galt es „Gott“ als „Geist“, wenn nicht zu hypostasieren, so doch zu eidetisieren. Das wurde der Hintergrund der Mystik als der höchsten Blüte griechischer Frömmigkeit.

Woran die Philosophie nie bei den Griechen auch nur gestreift hat, ist der Gedanke, daß man „Gott“ an einer Person erfassen, „vor sich sehen“ könne. An Personifikation der Gottheit, d. i. an poetischer Symbolisierung, haben die Philosophen, ein Plato vorab, ihre Freude gehabt, von solcher Vergegenwärtigung wenigstens der Einzelgewalten, die der Gedanke von „Gott“ im Blick auf die Welt in sich beschloß, nie lassen mögen: an Personalisierung hat ihrer keiner je gedacht. Im Evangelium ist Jahveh in unzweideutiger Personhaftigkeit „Gott“ und die „Person“ des „Messias“ Jesus (mehr als sein Prophet) sein Bild, seine Erscheinung, sein „Vertreter“ in leibhafter Wirklichkeit. Wahrlich (den Juden ein Ärgernis und) den Griechen eine „Torheit“! Im Eifer die „Griechen“ zu gewinnen vergaß die Kirche das — beinahe, denn Athanasius rettete, was er retten konnte, auch er, dem geistigen Banne des Griechentums nicht entronnen, aber an dem, was die Kirche als den „Auftrag“ Jesu, die Erlösung (vom

Tode!) als sein „Werk“ verkündete, begreifend, daß es bei dem θεολογεῖν τὸν χριστόν gelte, dem rationalen philosophischen Denken ein paradoxes Problem zu stellen. Der „Kosmologisierung“ des Christus-Gott-Gedankens wagte er es den soteriologischen Charakter desselben entgegenzustellen, und es war kein bloß symbolisches „Drama“, was er als das Werk des „Sohnes Gottes“ mit „wissenschaftlichen“ Mitteln glaubhaft zu machen suchte. So hat das „Dogma“ von Nicaea den Wert, dem kirchlichen Gottesgedanken doch wenigstens in einem Schatten das Gepräge des Personhaften zu wahren. Am wirklichen „Evangelium“ hat der Christus-Gott-Gedanke freilich wunderbarerem Gehalt, als auch Athanasius sah oder auch nur ahnte.

Es ist ja klar, daß die vom Evangelium getragene, apostolische, biblische Religion gewisse formale Berührungen mit der griechischen, von der Philosophie getragene, hat. Beide sind „monotheistisch“. Und an der Philosophie, ihren Arbeiten, hat die christliche Theologie die wissenschaftliche Technik gelernt. Das darf selbstverständlich nicht außer acht bleiben. Es gab letztlich auch in der Philosophie Begriffe, und wo nicht solche, so „Ausdrücke“ (Wortschöpfungen!), die auch dem „Glauben“ zum Gefäße wissenschaftlicher Verständigung über sich selbst als Weltanschauung werden, also der christlichen Theologie dienen konnten. Aber der Inhalt der Intuitionen, die das Evangelium erweckt, des Glaubens, den es zu schaffen vermag, ist doch so sehr ein anderer, als derjenige, woran die griechische Philosophie und „vergeistigte“ Frömmigkeit sich nährte, daß die Theologie sich auf sich selbst stellen und ihre seither von jener maßgebend beeinflusste, traditionelle Art im Prinzip fahren lassen muß. Die dogmatischen und nicht minder die ethischen Probleme sind noch immer weithin beherrscht von Gesichtspunkten, die am Kosmos, dem „Universum“ orientiert sind, nicht an dem Eindrücke von Gott, der an Jesus Christus lebendig wird. Seit der Renaissance, in der Aufklärung, vollends in der Romantik und dem Idealismus ist der griechische Geist, ja auch die griechische Frömmigkeit, in Erweiterung der Fragestellungen und noch erheblich verfeinerten Weltratsellösungen, nur wieder allzu lebendig geworden. Die alte Noetik und Ästhetik ist die Führerin in der Geistesbewegung, die dieser Epoche, den einzelnen Phasen in wechselnder Spezialisierung, das Gepräge gegeben hat. Kant hat den Grund gelegt zu einer neuen Orientierung, einer kritischen Selbstbesinnung des νοῦς über seine Leistungsfähigkeit und einer ethischen Deutung des praktischen Ziels des Geistes. Aber der Religion gegenüber versagte auch er, das von Jesus Christus her leuchtende Licht hat auch er wenig gesehen. Und Schleiermacher hat versagt, weil er zwar zu bewerten wußte, was Kants Kritik der theoretischen Vernunft für die Religion an Befrei-

ung ergab, dabei aber in der positiven Intuition selbst im „Griechentum“ (Ästhetizismus) befangen blieb. So hat er gerade (trotz Ablehnung des Pantheismus) den Gottesbegriff nicht zu erneuern vermocht. Er hat es nie gewagt, Gott als Person zu erfassen. Selbst da nicht, wo er Gewicht darauf legt, als Christ sagen zu dürfen: „Gott, ist“ die Liebe.“ Glaubenslehre, § 167. Er hat eben auch nicht gewagt, an der Person „Christus“ Gott wesenhaft zu erschauen.

Ich kann ja an diesem Orte nicht versuchen, in konkreter Weise zu zeigen, wiefern die Probleme der theologischen Systematik umgestellt und erweitert werden müssen, wenn die wirkliche Weltanschauung des christlichen Glaubens herauszuarbeiten ihre Aufgabe ist. Im Anschluß an die oben berührten Momente der griechischen Religionsphilosophie bemerke ich nur, daß es mindestens durchdiskutiert werden muß, ob unsere Vorstellung von Gottes „Seligkeit“ und „Herrlichkeit“ die der Leidlosigkeit und Ruhe im Sinn von Unge störtheit bleiben dürfe; ob unsere überlieferte Lehre von Gott als Geist nicht noch allzu leer sei, weil ganz verschlungen, verworren, mit der Idee der geistigen „Substanz“, der Unkörperlichkeit (gewiß ist Gott „geistig“, aber im Sinne von „geistlich“!); ob die Lehre von der „Vorsehung“ nicht immer noch leide an der Idee bloß der „Ordnung“, eines „Zuvor“bestimmens des Geschehens (statt der eines „Teil“nehmens Gottes an, Mitnehmens in der [Natur? und] Geschichte, als auch ihn selbst angehende [bemühende, beglückende] Sphäre, ein Interesse für ihn auch um seinerwillen), der Idee bloß des quasi künstlerischen „Formens“ aller Vorgänge in der Welt (statt der eines persönlichen Sichhineinstellens in sie, eines Kämpfens Gottes mit ihr um sich und seine Sache, seine Liebe, sein „Reich“). Nicht nur die von Hegel bestimmte Theologengruppe läßt alle „Dogmen“ ausgehen in „logische“ Spekulationen, eine sogenannte Läuterung der volkstümlichen, bzw. der „biblischen“ Vorstellungen in dialektisch gebildeten Begriffen. Wenn nur der Gedanke des „Unbedingten“ erst umgesetzt wäre in den des „Ewigen“ nach dem Maße des Evangeliums! (Der ewige Gott ist Wechselbegriff zu der „treue“, der sich immer gleiche, seiner selbst sichere Gott. Kein „Werden“, kein „Schwanken“, keine Unzulänglichkeit in Gott bei dem „was er sich vorgenommen und was er haben will“!) Und wenn nur erst die Vergleiche Gottes mit einem Herrn und einem Vater voll ernst genommen würden bei der Bestimmung seiner Wesensmerkmale! Erst an ihnen strahlt das auf, was das „Ganzandere“ Gottes dem Menschen und der Welt gegenüber für den Christen ist! Daß er von Natur (wenn der Ausdruck erlaubt ist) „ganz anders“ ist, als „Unsereiner“, daß er für sich in einem Lichte wohnt, da „niemand zukommen kann“, ist „uns“ nicht das „Überraschende“, Charakteristische an ihm, sondern

das Selbstverständliche, die Grenze! Diese Grenze in Ehrfurcht und Demut zu respektieren, müssen wir ja freilich meist erst lernen. Aber gerade auch da meine ich, unser „Griechentum“ wieder haftbar machen zu müssen! Denn es hat dem theologischen (philosophischen) Denken über Gott ein Gefühl geschaffen, als ob es Gott „gewachsen“ sei. Der „Substanz“ gegenüber, auch der feinsten, „geistigten“, hat die Person (und letztlich fühlt der „Mensch“ sich so und nicht anders!) immer ein Bewußtsein von Überlegenheit. Erst der sittlichen Erhabenheit gegenüber verstummen wir völlig, kommt uns das Anbeten. Am weitesten echt christlich geartet sind die „Probleme“ der „Rechtfertigungslehre“. Das verdanken wir (Augustin und) Luther. Gerade hier versagt in concreto Schleiermacher deutlich! Von letzten ästhetischen (kosmologischen) Intuitionen aus kann man diesem Problemkomplexe gar nicht wirklich nahe kommen. Was „Gnade“ noch mehr ist als den griechischen Kirchenvätern χάρις und, von ihnen aus, den lateinischen, auch noch und wieder den „scholastischen“ Theologen gratia, kann einer, dem wie Schleiermacher die innere „Gestaltung“, die Formung nach dem Urmaße des „Universums“ das Entscheidende ist, dasjenige, worin der Mensch, das „Individuum“ sich „Gott“ angleichen solle, nicht wirklich erfassen. Seit der Aufklärung war es das stille Ideal der protestantischen Theologie, sich in Philosophie umzusetzen. Sicher hat Schleiermachers Religionstheorie da eine Schranke errichtet. Das soll ihm unvergessen bleiben! Aber wenn man mit Recht in Troeltsch seinen vollsten geschichtlichen Erben sieht, dem als Aufgabe der Theologie vor-schwebte, ein (innerlich vielleicht das Haupt-) Ingrediens der (Geschichts-bzw.) Kulturphilosophie zu werden — Tillich hat kaum ein anderes Ideal, so sehr er einen anderen Weg geht —, so mag man hoffen dürfen, daß gerade ein so bedeutender Mann wie Troeltsch in unserer Wissenschaft den Schlußpunkt der langen Periode bilde. Troeltsch hat kein „System“ hinterlassen sollen. Er würde Schleiermacher von seinen eindringenden Geschichtsbeobachtungen aus überboten haben im Verständnis der praktischen Gewalt und der realen Bedürfnisse „soziologischer“ Gebilde, schwerlich in ihrer sittlichen oder gar religiösen Grundbewertung. Denn das „Griechentum“ auch in ihm dürfte höhere als Formkonzeptionen („Organisations“-Ideen) kaum gestattet haben. Daß Schleiermacher unmittelbarer von „bloß“ ästhetischen (künstlerischen, auch kultischen) Anschauungen und Interessen erfüllt war, Troeltsch mehr politischen (bzw. wirtschaftlichen), macht im tiefsten nichts aus.

Ich denke, man wird aus meinen Darlegungen nicht entnehmen, daß ich von der Philosophie als Theolog nichts hielt oder erwartete. In ihre technischen Aufgaben, die Erkenntnislehre (die Lehre von den

Formen, Mitteln, Grenzen des Denkens), die Seelenlehre, die „Kritik der Urteilskraft“, die Metaphysik usw. haben wir nicht hineinzureden, ihr selbst die Art und die Summe ihrer Probleme zur immer weiteren Überlegung anheimstellend. Die Geschichte wird von der Philosophie unserer Tage als einer Glanzzeit reden. Die Fäden, die um 1830 abbrachen, sind alle wieder angesponnen; das Bezeichnende ist, daß zwar der kritische Idealismus dabei den Ausgangspunkt gebildet hat, aber der konstruktive doch die Oberhand gewonnen hat. (Keine Frage wird ernstlicher verfolgt, als die „des“ oder „der“ Apriori der Vernunft, und was darin an Möglichkeit restloser „Rationalisierung“ des Seins gegeben sei.) Es ist wie wenn in höchster Kraftprobe der „griechische“ Geist noch einmal versuche, ob er der Träger „der“ Philosophie bleiben könne. Unser „Objekt“, das Evangelium, die an ihm entstehenden Ideen, die von ihm aus erwachsende Weltanschauung, die „Glaubens“-gedanken von der „Welt“ und einer „Überwelt“, einem Gott, der mit keinem als dem Personbegriffe, den Jesus Christus „veranschauliche“, zu erreichen sei, haben wir vorerst für sich selbst ins Auge zu fassen, natürlich nicht um, was wir eine Offenbarung nennen, wie eine Idiosynkrasie bei uns hegen zu wollen und zu dürfen. Wir werden uns immer wieder mit der Philosophie in Verbindung setzen, sobald wir an die kritische Prüfung der „Glaubbarkeit“ des Evangeliums kommen. Da wird's zuletzt ums Ganze gehen, vielleicht um ein Entweder-Oder. Das bisherige Kompromißwesen muß ein Ende haben! Sind wir ganz ernst bei unserer Sache, entschlossen uns nichts „einzureden“, aber auch nichts preiszugeben, was sich bewährt, als Wahrheit sich am Evangelium aufnötigt, so wird die Philosophie als Wissenschaft begreifen: et tua res hic agitur. — Ich sehe in den Letztströmungen der Philosophie (ihrer Entdeckung des „Lebens“, des Problems der „Funktion“ neben und über dem der Substanz, der „Geltung“, des „Irrationalen“ u. a.) auch Vorboten neuer Zeit. Was die griechische und die große „rationale“ Philosophie der Neuzeit geschaffen, wird nicht vergessen, nicht preisgegeben, aber vielleicht auch nicht lange mehr überwertet werden.

3. In der Theologie hat es nie ganz an Reaktionen gegen die Verbrüderung mit der griechischen Philosophie gefehlt. Der erste, der es lebendig empfand, wieviel dadurch gefährdet sei, war Marcion. Er versuchte die Rettung des christlichen Denkens durch eine Art von Radikalkur, indem er den wahren Gott und die Welt als Natur, als das sinnliche und psychische Sein, das der Philosophie den Standpunkt gewährte, ihr und der Kirche „an sich“ als normal, von „Gott“ hervorgebracht (die Kirche sagte: „geschaffen“), von ihm zeugend galt, einfach und bloß als Gegensätze hinstellte, den Glauben an eine Schöpfung

der Welt durch diesen Gott preisgab und dem Christen ein Interesse nur an der Befreiung, „Erlösung“ von der Welt zusprach. Durch v. Harnacks Werk über ihn (1921) ist dieser Mann wieder anschaulich geworden. Er stand unentwegbar zum „Evangelium allein“. In mächtigem Eindruck von Jesu Person als solcher, nicht minder von „seinem“ Gott als einem durch und durch personhaften, will sagen, einem Gott, der nichts will und schätzt als die Vertrauensgemeinschaft im Sinne sittlicher Liebe, hat Marcion von Philosophie, d. h. von Ausfüh-
 rung oder Stützung der Gottesidee mit griechischen Denkmitteln, also mit kosmologisch orientierten Ideen über Wahrheit und Wesen eines „Seienden“, nichts wissen wollen, ruhig das Gedankenärgernis von zwei Göttern, dem Demiurgen und dem „guten“, zunächst, bis er sich „offenbarte“, den Menschen völlig „fremden“, durch nichts als unmittelbar durch sich selbst, seinen Jesus, der er selbst in menschlicher „Erscheinung“ war, legitimierten oder legitimierbaren Gott, auf sich genommen und die religiöse Haltung rundum auf „Glauben“, Fürwahranerkennen, rückhaltlose Hinnahme der „Offenbarung“ eingeschränkt. War das falsch? Verkümmern der christlichen Haltung gegenüber von Gott, Gefährdung der Aufgabe des Evangeliums? Die „Kirche“ urteilte so und hatte recht, sofern Marcion nicht sowohl im Sinne sittlicher Verantwortlichkeit (Abwendung oder Nicht-zuwendung, Abfall, Ungehorsam oder Achtlosigkeit) die Menschen von dem wahren Gotte „geschieden“ sein ließ, als vielmehr, durch die Einschaltung eines anderen Gottes, sie, die Menschen, wie ohne Schuld von diesem Gotte nur „abgeschnitten“ hinstellte und als zur Welt „gehörige“ Wesen vor sich selbst legitimierte, der Verantwortung für sich überhob. Marcion versing sich in einem Reste von Philosophie, in den Ideen über eine Hyle (die er hypostasierte), und gab damit der Kirche das gute Gewissen bei ihrer Umsetzung des Glaubens in Philosophie: sie konnte sich, nicht ganz zu Unrecht, durch ihre „Wissenschaft“, die Philosophie, als des „einzigen“ möglichen Gottes Vertreterin vor sich legitimieren. Und sie konnte die Menschen für schuldhaft erklären.

An diesem letzteren Momente hat es gelegen, daß die Kirche zu Paulus auf entscheidendem Punkte doch ein Verhältnis behielt, das zu gegebener Zeit „Theologen“ in ihr gestattete, Marcion zu überbieten im Verständnis des Evangeliums. Marcion kennt an sich wohl Sünde und Schuld der Menschen, aber im Grunde den wahren Gott nur als mitleidigen, nicht als „auch zornfähigen“, also „verzeihenden“, die an ihm schuldig gewordenen Menschen „liebenden“, aus „Entschluß“ zur Gnade (statt zur Rechtswahrung) ihnen „treuen“. Die Differenz ist eine weittragende, geschichtlich sehr belangreiche. Marcion ist der

Prototyp eines Mißverständnisses des Evangeliums, das gerade auch in unserer Zeit, bei und seit Schleiermacher, weithin umgeht, indem er nur „Erlösung“, nicht auch „Ausöhnung“ durch Christus kennt. Zu „Erbarmen“ hat der wahre Gott nach Marcion Anlaß und unerschütterlichen Willen, zu „Vergebung“ kaum. Und doch offenbart letztere Gott erst voll und rein als Person. Immer hat die Kirche den Gedanken von Gott als einem „Jemand“, einem „Ich“ festgehalten. Aber das punctum saliens des Persongedankens ist ihr in alter Zeit nicht klar geworden. Marcion kannte noch (oder auch wußte deutlich) von einem „Herzen“ des „wahren“ Gottes, bei Athanasius ist nur von „Überlegen“, von „Klugheit“ Gottes die Rede. Nach dem Evangelium ist Gott willentliche Liebestreue. Und das ist die eigentliche Probe der „Person“, daß geschehene Kränkung, böswilliger Ungehorsam, „Schuld“ nicht „Herr“ über sie wird, sondern ihrer Abschätzung darauf untersteht, ob sie nicht verzeihen möchte, „solle“, dies letztere gerade dann, wenn kein anderer sie anzuhalten vermag oder ein Recht hat. „Erlösen“ kann einer den anderen durch bloße Kraftleistung (den „Tod“ überwindet Christus nach Athanasius durch die Obmacht über ihn, die er kraft seiner naturhaften „Homousie“ mit Gott hat). Sich „ausöhnen“ mit einem anderen kann einer nur in innerer Selbstbeherrschung, durch Willens- und Gemütseinsatz, durch Verzicht auf ein Recht zur Fernhaltung, zur Abkehr von ihm. „Fürsprache“ mag ein anderer üben, „Anlaß“ zur Großmütigkeit bieten können, wirklich „vergeben“, „verzeihen“, wegblicken von der Tat, der Gesinnung des Schuldigen, ihn abermals „annehmen“, den „Verkehr“ mit ihm in innerlich echter Weise erneuern, kann einer nur kraft eigener Entschließung, wobei die Person weiß, daß sie ganz „sich“ bei sich selbst einsetzt. Die abendländische Kirche hatte in ihrem Achten auf den im Evangelium bei Jesus nicht fehlenden Gerichtsgedanken eine Disposition zur Festhaltung und Klärung des Versöhnungsgedankens und damit des von Gott als Person bewahrt, die der morgenländischen (griechischen, im „Dogma“ maßgebend werdenden) fehlte. Diese wurde durch Augustin gesteigert, durch Anselm der Theologie zu thematischer Frage, zu bewußtem „Problem“ gestaltet, durchschlagend wirksam wurde sie in Luther. Es ist noch nicht genug gewürdigt, daß Luthers eigentlich ideelle Großtat darin zu sehen ist, wie er den Gottesgedanken personalisiert hat. Luther hat das Schuldgefühl in einer Weise erlebt, bis zur Tiefe durchgekostet, wie es auch einem Augustin nicht beschieden gewesen. So ist er in sich selbst völlig personhaft gewesen. Er wußte, daß „er“ es war, der für das zu haften habe, was Gott von ihm trennte. Sein Eindruck von Gott war zunächst der, daß dieser gar nicht anders könne, als ihn von sich stoßen, strafen, „verdammen“. In Gott sich gewissermaßen ein-

fühlend, empfand er an Gott das eigentliche Geheimnis der „Person“. Die selbst sittliche Person kann und „darf“ die Schuld eines anderen an ihr nicht leicht nehmen, muß sie als ein Hindernis für sich empfinden, sich dem anderen zuzuwenden — es sei denn, daß sie, ohne die Schuld desselben vor sich oder vor ihm herabzumindern, zu „entschuldigen“, sich willentlich darüber hinwegsetzen kann. Sie kann das sittlichermassen, wenn sie für sich das Urteil vollzieht und praktisch wirksam macht, daß der andere ihr wert sein „solle“, von ihr nicht nach dem Maße seiner Schuld „behandelt“ zu werden. Verzeihen heißt letztlich, den Versuch wagen, unter Wahrung der eigenen sittlichen Würde, den anderen emporzuheben zu solcher Würde, die er in dem, was ihn als Schuld belastet, mindestens ad hoc preisgegeben hatte. Luther empfand Gottes restlose Verzeihung, Gottes (wie er „glauben“ lernte) „ein für allemal“ ihm zugewendete Gnade darum nie als sittlich versucherisch, nie als eine Gefahr der Sünde als Schuld gegenüber leichtfertig zu werden, sich in Hinsicht ihrer „herauszureden“ oder die Gnade „auf Mutwillen zu ziehen“, weil er in Gott durch und durch die sittliche Person, den vollen Ernst der „Liebe“, die mit ebensolchem verzeihen „will“, erkannte. Das Tiefste in Luthers Angst im Kloster war nicht, daß er von Gott sich getrennt habe in Schuld, sondern daß Gott dadurch von ihm getrennt sei, da er unmöglich über die Schuld hinwegsehen könne, vielmehr seinerseits an der Schuld und der Verurteilung des Schuldigen festhalten müsse, wenn er nicht aufhören wolle, „Gott“ zu sein. Und da setzt nun Luthers Erlebnis am Evangelium ein. Luther hätte nie gewagt — das merkt man all seinen Äußerungen über die „Gnade“ ab — Gottes Verzeihungswillen zu „postulieren“, selbst dann nicht, wenn er erfahren hätte, daß Gott voll Liebe sei. Er begriff, daß es heiße, der Person, an der man schuldig geworden, in eben ihrem Personcharakter zu nahe zu treten, sie in diesem Charakter in Schuldsteigerung zu verkennen, wenn man ihrer Entschließung, bzw. ihrem Liebesurteil, verzeihen zu können (sich in Verzeihen nicht selbst „preiszugeben“) vorgreifen wollte. Umgekehrt begriff er, daß es wiederum neue Schuld, wiederum Schuldsteigerung bedeuten würde, wenn er dem frei erklärten, unzweideutig kundgegebenen Willen Gottes, die Schuld zu „erlassen“, voll und rundum zu verzeihen, „Unglauben“ (Zweifel, gar irgendein Besserwissenwollen über das was er „könne“, was ihm „gezieme“) entgegensetzen wollte. Das ist der Vollausdruck dafür, daß er das Evangelium als „Wort“ Gottes, Erklärung Gottes über sich selbst, schlichtweg hinnahm. Jesus Christus als Person war ihm der sich über sich selbst „ausprechende“, sich recht eigentlich als Person inhaltlich, wesenmäßig „offenbarende“ Gott. Luther ist in seiner Christusanschauung wenig von der philosophischen

Logosidee beirrt worden; ihm stand die Fassung von Joh. 1, 1 in seiner lateinischen Bibel vor Augen, wonach Christus das „verbum“, in Einem das ganze Wort Gottes, die Verkörperung des zu den Menschen „redenden“ Gottes sei. In charakteristischer Weise hat ihm dabei doch das überlieferte Dogma einen Dienst getan. Kraft seiner Stellung zur Bibel deutete er es inhaltlich von dieser aus; dann aber entnahm er aus ihm die Aufforderung, von der Homousie, der „wesenhaften“ Einsheit des Vaters und des Sohnes her sich nicht nur die Art Christi, sondern auch diejenige Gottes klarzumachen. Er empfand den „Sohn“ als den deutlichen Repräsentanten des „Wesens“ Gottes. Athanasius glaubte ohne weiteres zu wissen, wer und was Gott sei (ihm lag nur daran, daß Gott die ἀρχή für „alles“ sei, also jedenfalls „ewig“, „unsterblich“, „selig“ usw. — lauter Prädikate, die die griechische Philosophie ohne Anstand für die Gottheit gelten ließ): Luther lernte glauben, daß er eigentlich nichts von Gott wisse oder von sich aus nur Falsches, es gelte, erst aus dem Evangelium, bzw. an dem in ihm gezeigten Χριστός ὁμοούσιος τῷ πατρὶ, zu ersehen, wer und was Gott sei. So erscheint endlich für die Kirche das theologische Grundthema in derjenigen konkreten Form, in der sie es aufgreifen muß, wenn sie sich richtig begreift. Sie war im Eifer, ja gerade im Ernste ihrer Bemühung eine „Apologie“ für sich und das Evangelium vor der Welt, vor den „Griechen“, zu gewinnen, entgleist. Luther hat sie wieder auf ihr richtiges Geleise gestellt. Ja, wenn er mit seiner Art, Theologie zu treiben, siegreich durchgedrungen wäre! Aber schon ein Melanchthon war allzu „humanistisch“ imprägniert, als daß er seiner, ihm (Luther) selbst nie abhanden gekommenen Orientierung hätte gerecht werden können. Das soll hier keine Heruntersetzung Melanchthons sein, sondern nur die Schranke dieses edelen Geistes andeuten. Melanchthon war sich bewußt, im Grunde nicht „Theolog“ zu sein. Es war Schicksal, daß doch er die Grundform der neuen evangelischen Systematik zu gestalten hatte. Und die Orthodogie knüpfte ja vollends bei der Scholastik wieder an. Ihr galt der „articulus de Deo“ als einer, der zwischen dieser und der evangelischen Theologie nicht kontrovers sei. Sie konnte sich dabei scheinbar auf Luther selbst, die Schmalkaldischen Artikel, berufen. Luther hat da doch nur an die Stichworte der „hohen Artikel von der göttlichen Majestät“ gedacht; daß er sie ganz anders theologisch verwertete, eine „Predigt“ des Evangeliums mit neuen Zungen auf sie gegründet wissen wollte, hat Melanchthon einen Augenblick geahnt, er und die „Lutheraner“ nie recht begriffen.

Luther hatte an Occam einen sehr wichtigen Vorläufer, der doch zugleich in gewissem Sinne auch eine große Gefahr für ihn geworden,

in Calvin. Occam ist der „Scholastiker“, der, wenn nicht zuerst, so am stärksten empfand, daß der nicht so sehr Athanasius als Augustin, d. h. eine eigentümliche abendländische, „römische“ Tradition als ihr gegebene Direktive ehrenden lateinischen Theologie es nicht entspreche, für den Gedanken von Gott nur den „Seins“ oder „Substanz“-Begriff zu verwerten, diesen zu verabsolutieren und dialektisch durchzuarbeiten. Er setzte den Willensbegriff an die entscheidende Stelle. Das war der Durchbruch der nie ganz geschwundenen Personintuition von Gott. Es ist auch der griechischen Kirche geläufig, dem „Volke“ Gott als Person (Helfer, Richter, Retter, „Erlöser“) zu schildern; erst auf den vermeintlichen Gedanken- und Frömmigkeitshöhen, die sie erschloß, da wo sie auf die Mystik hinausführte, schwand ihr ganz der Personeneindruck von Gott. Sie wußte nur nirgends dem Persongedanken „theologisches“ Leben zu geben, von ihm aus die wirklichen christlichen Probleme zu erfassen. Für ihre Scholastik oder Systematik bleibt es allenfalls bei Personifikation der Gottesidee, kommt es nicht zur Personalisierung derselben. Der Neuplatonismus wird in dem sogenannten Areopagiten ihr Leitstern und führt sie zur Umsezung der Theologie in eine Summe kultischer Probleme, was bei ihr bedeutet: zur systematischen Beschäftigung der Phantasie mit Gott, Christus usw. Die „mystagogische Theologie“ wird ihre Glanzleistung. Das Abendland hatte einen anderen Geist, der nur vorerst durch die nicht ihm entsprungene dogmatische Tradition gebunden war. Bis in die Mystik hinein erkennt man bei den Abendländern einen Eigentypus; bei ihnen treten personalistische Momente in den mystischen „Erlebnissen“ von Gott mit zutage. In Occam arbeitete sich der eigentlich abendländische Geist heraus — und fand sich doch nur unsicher zurecht. Die grundsätzliche Auffassung des Wesens Gottes als Wille wird falsch gesteigert zu der Idee von ihm als Willkür, einer „Freiheit“, die kein inneres, sittliches Maß hat. Es ist gar kein Zweifel, daß Luther vom Erfurter Occamismus die „Elemente“, den ihm fast wie selbstverständlich scheinenden allgemeinsten Antrieb seiner Theologie empfangen hat. Gott personhaft, ganz und gar willenhafte, als eben „Gott“ (Herr) durchaus „frei“ zu denken, dünkt ihm einfach eine Notwendigkeit: wer das „antaste“, in Zweifel ziehe, wollte Gott nicht Gott sein lassen. Aber er ist in seinen seelischen Kämpfen auf den Punkt geführt worden, wo er den Fehler auch des Occamismus erkannte. An der Person Christi hat er verstehen gelernt, daß die Person Gottes ein unerschütterliches Zentrum habe, das den Theologen festhalten müsse bei der Reflexion auf den Inhalt des Wesens oder „Willens“ Gottes. Vermöge der Intuition von diesem Inhalte, stand es für Luther fest, daß der Christ Gott zwar unbedingt als frei, aber als in festem Eigenentschluß

an sich selbst „gebunden“ zu denken habe. In Freiheit Gott als wesenhaft „die Liebe“ vorzustellen, das wurde Luthers theologisches Grundproblem, und es kam ihm nun vor allem darauf an, an Christus zu erlauschen, was in sich „freie“ Liebe sei — sie sei von bestimmtem Punkte an „anders“ als die „Vernunft“ sich träumen lasse; so finde auch die „Theologie“ eine Grenze. Es ist Luther schwer geworden, den ihm an Jesus Christus aufgegangenen positiven Gottesgedanken in seiner so schlichten wie vielverwickelten Art richtig zu präzisieren. Nur wer seinen Ausdruck „Deus absconditus“ richtig versteht, versteht Luther ganz. Er überwindet Occams Gedanken von der Willkür Gottes und rettet doch ganz den der Freiheit Gottes.

Ich deutete an, daß Calvin einen Rückgang von Luther auf Occam bedeute. Es führt ja zu weit, das auszuführen (vgl. schon S. 58). Calvins Lehre von der doppelten Prädestination hat andere innere Struktur, als diejenige Luthers; in welchem Maße sie für Calvins grundsätzliche Fassung der Idee von Gott charakteristisch ist, muß hier auch auf sich beruhen. Vielleicht würde ich in der Gegenwart der neuen schweizerischen Theologie, derjenigen Barths, Thurneysens, Brunners hoffnungsvoller gegenüberstehen, als ich zur Zeit vermag, wenn sie nicht so deutlich calvinistisch-occamistisch eingestellt wäre. Es ist groß und schön an ihr, wie sie das „Gott allein“, der „Mensch nichts“, durchführt. Zumal auch das ist groß und schön an ihr, wie sie die ganze innere Haltung des Christen auf „Glauben“, nichts und nur ihn als „Hinnahme“ der „Offenbarung“ beschränkt. Der Christ weiß wirklich, daß er Gott nur „erlebt“, wenn und soweit er an ihn „glaubt“. Aber er weiß auch, daß der Glaube nicht nur harret und wartet, ob und wie Gott sich offenbaren „werde“, sondern dankbar ausnutzt, ja es ausnutzen soll, daß und wie Gott offenbar „ist“. Die Schweizer sind nicht Mystiker, auch nicht Metaphysiker, es macht das einen Unterschied aus zwischen ihnen und denjenigen reichsdeutschen Theologen, die ich oben mit ihnen zusammen nannte; (Tillich ist Mystiker und nur Metaphysiker, Hogarten war es zunächst auch, scheint mir aber in einer gewissen Umstellung begriffen zu sein; Barth ist in höchstem Maße „Dialektiker“ nach der Art Kierkegards! —

¹⁾ Ich erlaube mir, auf meinen Aufsatz „Deus absconditus bei Luther“ in der „Festschrift für Jul. Kaftan“ (1920), S. 170–214 (auch separat), zu verweisen. Er ergänzt sich mit dem über „Luthers Pecca fortiter“ in der Festschrift für Th. Häring („Studien zur systematischen Theologie, herausgegeben von Fr. Traub“, 1918), S. 50–75 (auch separat). In beiden habe ich verständlich zu machen gesucht, daß und in welchem Sinne die „absolute Personalisierung des Gottesgedankens“ die durchschlagende religiös-wissenschaftliche Tat Luthers sei und die Einheitlichkeit all seines „evangelischen“ Sinnens und Denkens trage.

das verstrickt ihn wider Willen, zum Teil, in metaphysischen Formen). Vielleicht lehnen die Schweizer in bezug auf die Mystik mehr ab, als die Sache des Glaubens fordert. Ich sage mit Bewußtsein nur: „vielleicht“. Völlig auf sich lasse ich hier beruhen, ob es eine Möglichkeit gibt, daß der Glaube an den Gott des Evangeliums metaphysische Aussagen über ihn, den „offenbaren“ Gott, gewinne. Ich verstehe unter solchen alle etwaigen Aussagen über seine Weise zu „existieren“, also z. B. darüber „wie“ er (als Person!) allgegenwärtig sei, nämlich ob in einer geistig „sensibelen“, irgendwie in „Wahrnehmung“ unterscheidbar zu machenden Weise — oder gänzlich nur in dem Sinne, daß man sich darauf zu „verlassen“, einfach mit Mut (der doch nicht „Belieben“ wäre!) dessen „versichert“ zu halten habe, er „sei“ überall „da“. Sind Gedanken darüber zu bilden, die die Philosophie als haltbare, zwingende oder gestattete (notwendige oder mögliche) anerkennen muß, die sie nicht als „bloße“ Phantasien zu beargwöhnen hat, so gewänne damit die Mystik ihre höchste „Sicherung“ und vielleicht ein Kriterium zur Feststellung ihrer rechten „Art“. Unter allen Umständen ist es dem Glauben gestattet, ich meine richtiger vielmehr zu sagen: empfohlen, ja aus seinem eigensten Wesen heraus befohlen, sich in stiller Sammlung und Besinnung, sooft es geht oder in fester Gewöhnung, in das Geheimnis, das Gott gerade auch für ihn umwebt, zu versenken. Vielleicht gehört die Allgegenwart Gottes lediglich zu diesem Geheimnis, will sagen zu den Merkmalen an Gott, die der „Glaube“ an Jesus Christus entdeckt, ohne sie ergründen zu können. Die feierliche, vielleicht wortlose, in Stimmung lebende Andacht ist diejenige Form der Mystik, die unter allen Umständen dem evangelischen Christen von Wert ist und deren er sich nie sollte berauben lassen. Wenn es den „Schweizern“ (Calvin, aber der ist hier nicht größer als Luther, sondern nur in voller Übereinstimmung mit ihm!) gelingt, der Dogmatik die Grenze zwischen „Mensch“ und Gott zum Bewußtsein zu bringen, dies, daß Gott unausdenkbar ist, als „Person“, gar in der ihm vorbehaltenen einzigartigen „Majestät“, nie berechenbar (weil allein im Vollsinn der „Herrscher“, in keinem Sinne „beherrscht“, in keiner Theorie erschöpfbar [das hieße „bezwingbar“], deshalb auch nur gedanklich — geschweige praktisch — durch nichts und niemand ersetzbar), so wird ihre Theologie vielleicht einmal als der Wendepunkt bezeichnet werden, von dem ab die leidige „griechische“ Stimmung der Dogmatik (ihre unbewußte Respektlosigkeit vor Gott!) zurückgetreten sei. Alles „Denken“, das ja zur Seite haben darf ein Bewußtsein darum, welche große Kraft des Menschengesistes es repräsentiere, gibt, wenn es „sachgemäß“ und in voller Ausnutzung seiner „Kraft“ geübt wird, ein Gefühl von Überlegenheit über seinen Gegenstand, den es „festhält“, dem

es vieles „entnimmt“, den es „zwingt“, mindestens zum Teil sich zu „enthüllen“, also in bestimmtem Sinne dem Menscheingeiste dienstbar macht. Es gilt für die Theologie, wo immer sie von Gott redet, auch (ja gerade auch) wo sie vom offenbaren Gotte sich ihre „Gedanken“ bildet, sich zu besinnen, daß sie in ihm die Person vor sich habe, die nie und nirgends bloß zum Gegenstande sich herabwürdigen lasse. Was immer die Dogmatik gewinnen kann als ein „Wissen“ von Gott, muß sie anerkennen als etwas, das sie nie zu ertrogen vermocht hätte, das nur darin ermöglicht ist, daß Gott sich zum voraus „frei“ enthüllt (offenbart) habe. Das menschliche Sinnen und Denken kommt nicht „über“ Gott, ist wahrlich nicht von sich aus „hinter ihn gekommen“. So macht die rechte Dogmatik bescheiden, demütig, dankbar. Die griechische Philosophie, und von ihr aus das altkirchliche Dogma, hat im Hintergrunde unvermeidlich den Eindruck, daß Gott ein „Gegenstand“ sei, weil „nur“ eine „Seins“-Größe, die ewige Substanz. Der Gedanke vom Gotte Jesu Christi muß wieder ganz und gar auf die Personidee eingestellt werden. Und die „Person“, die an Jesu Christo anschaulich geworden, ist mehr als ein πρόσωπον. So ist ihr Geheimnis unsäglich viel tiefer, reicher als die Neuplatoniker ahnten, auch wenn sie von „Gott“ als einem υπερούσιον, einem esse superexistentialre redeten, oder die altkirchlichen und modernen Dogmatiker, wenn sie die „Trinität“ zunächst als ein Gedankenärgernis, insofern „Glaubens“objekt hinstellen, dann aber doch wie eben einen „Gegenstand“ behandelten, den sie spekulativ „konstruieren“ zu können meinen oder „hoffen“. Als Calvinist ist Barth Biblizist in der Weise, die Luther hinter sich gelassen. Biblizist war auch Occam. Was dieser gar nicht, Calvin nicht völlig begriffen hat, was „theologisch“ auch noch keineswegs aller Schwierigkeiten entledigt ist (Luther hat uns, wissenschaftlich angesehen, nur das Problem selbst sehen lassen!), ist das rechte Verhältnis von Bibel und Christus. Die moderne Geschichtsforschung hat nur ihre Pflicht getan und muß gerühmt werden, wenn sie sich durch nichts, auch durch den „Glauben“, den sie stört, nicht beirren läßt, die Schwierigkeiten aufzudecken, die der Dogmatiker beheben müsse, wenn er die Frage voll als solche erfasse, „ob“ wirklich und eventuell „wie“ der Theolog bis an die wahre Person Jesu Christi und an sie als überzeugende „Offenbarung“ Gottes, zuverlässige „Veranschaulichung“ der letzten Gewalt über unser Leben, des „Herrn Himmels und der Erde“, herankomme. (Der Historiker soll nur völlig ernst sein, nicht leer spintisieren!). In der Geschichte ist alles irgendwie relativ, auch Jesus Christus. Wo hört bei ihm die bloße Relativität auf und wird das Absolute an Gott erkennbar? Aber Barth sieht dieses Thema gar nicht deutlich. Er bleibt beim „geschriebenen“ Wort stehen und bei

einem Einzelzuge an dem Bilde und der Verkündigung Jesu, bzw. am Evangelium, kurz gesagt, dem „eschatologischen“. Er arbeitet daran in überaus wirkungsvoller, auch richtiger Weise den Kontrast von Gott und Mensch heraus. Er übersieht aber, daß zum Bibelworte doch auch die Kunde gehört, daß der Mensch „zum“ Bilde Gottes „geschaffen“ sei, also so wie er „ist“, der empirische, der Mensch, der in der Sünde steht und ihr gar nicht zu entinnen weiß, angelegt auf eine Vergleichbarkeit mit Gott bleibe. Ist das bloße Paradoxie? Es sei! So kommt es darauf an, auch ihr zu entnehmen, was danach in Einem von Gott und dem Menschen nach dem Evangelium gilt. Und dann lernt man auf das „Viele“ achten, das der „Mensch“ Jesus Christus in sich beschloß, wodurch er vor allem das zeigt, was Barth gar nicht beachtet, daß der Gott, der in ihm lebendig war, zwar ein Geheimnis, aber kein „Geheimtuer“ ist. Daß das „Ende“, Tag und Stunde oder auch Art und Weise der letzten „Krise“, ein Reservatrecht der Majestät Gottes sei, das ist wirklich nicht das Wichtigste, was für Jesus und seine Apostel, einen Paulus, in Betracht kam. Auch die Geschichte ist für sie und den Gott, den sie verkünden, von Wichtigkeit, aktuellem Belang. Ich habe bei Barth den Eindruck, ihm bedeute das Fortleben der Menschheit „nach dem Falle“ eigentlich nur die Produktion einer „Menge“ von Menschen, die nun gewiß nicht tun mögen, was sie gelüstet, die aber doch nichts von Belang zu tun haben, die Gott alle nur in desperatio (daß Barth hinzusetzt fiducialis, übersehe ich nicht, aber die „fiducia“ kommt nur den „Erwählten“ zugute!) treibt. Was ist denn aber das wichtigste Reservatrecht, das wahre Geheimnis Gottes? Es ist die Größe und Majestät seiner Liebe! Was sie alles in sich birgt und „kann“, wiefern sie offenkundig geworden und doch in Ewigkeit voll Heimlichkeit ist, in ihrem Inhalte verständlich heißen darf, darum durchforscht sein will, aber in ihren Formen voller Rätsel bleibt, immer „überraschend“, beschämend, stärkend, schreckend, rettend, nicht nach Belieben und doch völlig frei handelnd, dies alles in Einem, das ist durch oder an Jesus Christus „das“ Thema geworden für die theologische Systematik, d. h. für die Herausgestaltung einer „christlichen Weltanschauung“ in Gestalt der Dogmatik und Ethik. Da tauchen viele Probleme noch wie von ferne auf. Die Dogmatik ist zu wenig sucherisch, mit darum dem Scheine nach als Wissenschaft arm. Wir sind in Wirklichkeit erst in den Anfängen! Je schärfer das Problem von „Gott in Christo Jesu“ ins Auge gefaßt wird, um so reicher und schwerer wird es. Aber auch der Dogmatik werden im Fluge die Schwingen wachsen. Wir müssen uns endlich daran machen, Luther völlig zu studieren. In dem Maße als Ritschl Luther besser kannte, als Schleiermacher, und durch ihn begreifen gelernt hatte, daß nicht

die „Introspektion“ des Christen, sei es auch des kirchlich formierten, sondern diejenige Christi der Theologie das Thema gewähre, in diesem Maße war Ritschl Schleiermacher überlegen. Aber er hat uns noch gar Vieles weiter zurückzuerobern hinterlassen, was durch Luther schon erschaut worden als mitgehörend zu dem Reichtum von Erkenntnis, der in Christus für den Gedanken von Gott beschlossen ist. Man gehe nur immer weiter ins Einzelne und frage: vor allem, was die Idee der Liebe (die noch wunderbar wenig durchdacht ist) alles in sich berge und uns an Gott vor Augen stelle oder als Geheimnis zu ehren zwingt, sodann, wie im Lichte des Glaubens an den Gott Jesu Christi die konkrete Gestalt der Welt, der Natur und Geschichte, der Menschen und der Menschheit erscheine, wie das Werden und Vergehen, die Gebundenheit und Freiheit, das Schicksal und die Eigenkraft an uns, unsere Gefahren und Hoffnungen, das Leid und die Freude in Zeit und Ewigkeit sich da dartun. Wenn es denn wahr ist, was Paulus als den ihn leitenden Grundgedanken für ein „Welt“verständnis, die rechte Weltanschauung, kundgibt (Col. 1, 15, 16), daß Christus ist ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου und daß in ihm τὰ πάντα ἐκτίσθη καὶ συνέστηκεν.

Namenverzeichnis.

- | | | |
|----------------------------|-----------------------------|------------------------------|
| Achelis, Ernst 88. | Baumgarten, Siegmund, | Bruhn, Wilh. 95. |
| Achelis, Hans 88. | Jacob 18. | Brunner, Emil 96. 118 f. |
| Albrecht, Otto 88. | Baur, Ferd. Christ. VI. 41. | Budde, Karl 62. |
| Althaus, Paul, d. J. 92. | Beck, Joh. Tob. 57. 74. | Bultmann, Rudolf 88. 98. |
| Aner, Karl 5. | Bergbohm, Carl 14. | Calixt, Georg 62. |
| Anrich, Gust. 88. | Bergson, Henri 66. 86. | Calvin, J. 58. 117. 118 ff. |
| Anselm 114. | Bernoulli, Carl Albrecht | Carlsle, Thomas 90. |
| Aristoteles 7. 106. 107. | 64. | Caspari, Carl Paul 63. |
| Arnold, Gottfr. 62. | Bertholet, Alfred 87. 94. | Chantepie de la Sauss- |
| Athanajius 106 ff. 114. | Beth, Karl 60. 94. | jane, C. p. 94. |
| 116. | Benßlag, Wilib. 47. | Clemen, Carl 94. |
| Augustin 106. 111. 114. | Biedermann, Alois | Cohen, Herm. 66. 95. |
| Baader, Benedikt Franz | Emanuel 41 f. 60. | Cremet, Herm. 57. 58. 74. |
| Xaver 92. | Böhrer, Heinr. 63. 88. 91. | DaIman, Gustav 65. |
| Bacon, Francis 8. | Bonus, Arthur 84. | Deißmann, Adolf 64. |
| Barth, Karl 96 ff. 118 ff. | Bonwetsch, Nathanael | Descartes, René 8. |
| Baudissin, Graf Wolf | 88. | De Wette, Wilh. Mart. |
| Wilh. 64. | Bornhausen, Karl 95. | Lebrecht 33. 92. |
| Bauer, Walther 88. | Bornhäuser, Karl 65. | Dibelius, Martin 88. |
| Baumgarten, Otto 88. | Boussiet, Wilh. 64. | Dilthen, Wilh. 65 f. 78. 86. |
| | Brieger, Theod. 63. | |

Dobschütz, Ernst v. 87.
Dorner, Jaak, August
46f. 60. 73.
Dostojewski, S. M. 97.
Drews, Paul 72. 88.
Duhm, Bernhard 62.
Dunkmann, Karl 92.

Eck, Samuel 92.
Eger, Karl 88.
Elert, Werner 5.
Erasmus, Desiderius 6.
Eriugena, Johannes 106.
Eucken, Rudolf 66.

Fechner, Gust. Theodor 86.
Feine, Paul 58.
Fichte, Joh. Gottlieb 16.
18. 33f. 48.
Ficker, Gerh. 88.
Ficker, Joh. 63. 88.
Flacius, Matthias 62.
Flourmon, Theod. 94.
Förster, Erich 72.
Förster, Friedr. Wilh. 90.
Frank, Franz 42 ff. 104.
Freud, Wilh. 94.
Frick, Herm. 83.
Fries, Jak. Friedr. 92.

Gaß, Wilh. 48.
Galilei 7.
Gellert, Christ. Fürchte-
gott 10. 22.
George, Stephan 83.
Gerhard, Joh. 80. 104.
Gerhardt, Paul 7. 13.
Gierke, Otto v. 13f.
Giesefer, Ludw. 62.
Girgensohn, Karl 94.
Goethe 14. 16 ff. 20. 23f.
28f.

Gogarten, Friedr. 96 ff.
118.
Golz, Eduard v. d. 88.
Gottschick, Joh. 72. 74.
Grexmann, Hugo 87.
Grüzmacher, Richard 5.
92. 98.
Günther, Ernst 98.
Gunkel, Herm. 64.
Guthe, Herm. 62.

Haas, Hans 94.
Hamann, Joh. Georg 31.
Hardeband, Aug. 88.
Häring, Theod. 72. 74. 77.
Hartleß, Adolf 42f.

Harnack, Adolf v. 62. 73.
88. 106. 113 ff.
Harnack, Theodosius 42.
Hase, Karl Aug. v. 41. 62.
Hauck, Albert 62. 88.
Haupt, Erich 58.
Hegel 16. 18. 31. 33 ff. 38.
39. 40. 47. 54. 73. 81.
86. 100.

Heiler, Friedr. 94.
Heim, Karl 95.
Heinrici, Georg 64.
Heitmüller, Wilh. 64.
Hengstenberg, Ernst
Wilh. 46.
Herbart, Joh. Friedr. 33.
Herder, Gottfr. 17. 19.
31. 48.
Hermelink, Heinr. 88.
Herrmann, Wilh. 5. 67 ff.
71. 73f. 77. 78. 83. 102.
Hirsch, Emanuel 88.
Hobbes, Thomas 8.
Hofmann, Joh. Christ.
Konr. v. 42 ff. 46. 55.
57. 104.

Holl, Karl 5. 63. 88.
Hölscher, Gustav 87.
Holzmann, Heinr. J. 62.
Hume, David 9. 15.
Hundeshagen, Karl
Bernhard 62.
Husserl, Edmund 86.

Jacobi, Friedr. Heinr. 31.
James, William 94.
Jelke, Robert 92.
Jellinek, Georg 80.
Jhmels, Ludw. 59. 91.
Jordan, Herm. 88.
Jülicher, Adolf 62.

Kaftan, Jul. 72. 74f. 77.
Kaftan, Theod. 60.
Kähler, Martin 56f. 60f.
71.
Kahnis, Karl Friedr.
August 42.
Kant 7. 14 ff. 17. 18. 21 ff.
49 ff. 67f. 70. 109.
Kawerau, Gustav 88.
Keppler, Joh. 7.
Kerner, Justinus 38.
Kierkegaard, S. 97. 118.
Kingsley, Charles 90.
Kirn, Otto 72. 75.
Kittel, Gerhard 65.
Kittel, Rudolf 62.

Klostermann, Erich 87.
Knopf, Rudolf 87.
Koepp, Wilh. 92. 95.
Köhler, Walther 88.
Kopernikus 7.
Köstlin, Jul. 46f.
Krafft, Joh. Christ. 45.
Krüger, Gustav 88.
Kübel, Robert 57.
Külpe, Oswald 94.
Kunze, Joh. 59.
Kutter, Hermann 90.

Lagarde, Paul Anton de
63f.
Landerer, Maximilian,
Albert 46.
Lavater, Joh. Caspar 31.
Lehmann, Edward 94.
Leibniz 8. 14. 15. 32. 33.
81.
Leipoldt, Joh. 88.
Lemme, Ludw. 60.
Lessing, Gottfr. Ephr.
15. 31.
Lhobkyn, Heinr. 85.
Liebmann, Hans 88.
Lipius, Rich. Adalb. 60.
104.
Lobstein, Paul 72.
Locke, John 8.
Loofs, Friedr. 63. 88.
Loke, Herm. 86.
Lücke, Friedr. 47.
Lütgert, Wilh. 5. 92.
Luthardt, Ernst 42. 91.
Luther 3ff. 7. 8. 11. 12.
31. 38. 44. 83. 98. 114 ff.
120 ff.

Maier, Heinr. 66. 72.
Mandel, Herm. 92.
Marcion 112 ff.
Mayer, Emil Walter 72.
74.
Melancthon 11. 44. 46.
83. 116.
Meier, Joh. 88.
Mirbt, Carl 63.
Moeller, Wilh. 88.
Mosheim, Lorenz 62.
Mulert, Herm. 92.
Müller, Alph. Viktor 88.
Müller, Johannes 85.
Müller, Julius 46f.
Müller, Karl 63.
Müller, Max 65.
Müller, Nikolaus 88.
Mundt, Wilh. 98.

Natorp, Paul 66. 95.
 Naumann, Friedr. 90.
 Neander, August 47. 74.
 Neander, Joachim 7.
 Newton 8. 17.
 Niebergall, Friedr. 88.
 Niemeyer, Aug. Herm. 18.
 Nießche, Friedr. 64. 86.
 97.
 Nißsch, Carl Immanuel
 46. 88.
 Nißsch, Friedr. 60.
 Novalis, Friedr. 38.
 Occam, Wilh. 116f. 118ff.
 Orelli, Konrad v. 65.
 Otto, Rud. 92ff. 97.
 Overbeck, Franz 63f. 97.
 Pestalozzi, Joh. Heinr. 9.
 Paulus, Heinr. Eberhard
 Gottl. 37.
 Paulus, Rudolf 98.
 Pfeleiderer, Otto 5. 60.
 73.
 Philippi, Friedr. Adolf
 42.
 Planck, Gottlieb Jacob
 62.
 Plato 23. 106. 107.
 Plotin 106.
 Preuschen, Erwin 87. 88.
 Preuß, Hans 88.
 Pythagoras 108.
 Rade, Martin 91.
 Ragaz, Leonhard 90.
 Reischle, Max 72. 74.
 Reichenstein, Richard 65.
 Reuter, Hermann 62.
 Rilke, Rainer Maria 85.
 Ritßch, Albrecht 1. 31ff.
 49ff. 56. 60f. 65. 67ff.
 72. 75. 76f. 91. 95. 98.
 102. 121f.
 Ritßch, Otto 72. 74. 88.
 Rothe, Richard 48. 82.
 Rousseau, Jean Jacques
 9. 31.
 Schäder, Erich 58f. 97.
 Scheel, Otto 88.
 Schelling, Friedr. Wilh.
 18. 33f. 38. 45. 48.

Schian, Martin 88.
 Schiele, Friedr. Michael
 24.
 Schlatter, Adolf 57f. 65.
 97.
 Schleiermacher, Friedr.
 durchweg, besonders:
 18ff. 26ff. 33ff. 38. 43f.
 47. 51. 52ff. 56. 70f.
 76f. 78ff. 83. 99ff. 104f.
 110. 114. 121.
 Schmidt, Friedr. Wilh. 98.
 Schmidt, Karl Ludwig 88.
 Scholz, Heinrich 93f.
 Schopenhauer, Arthur
 33.
 Schrempf, Christoph 85.
 Schubert, Hans v. 63. 88.
 Schultheß-Rechberg,
 Georg v. 72.
 Schulz, Hermann 71. 73.
 Schulze, Viktor 88.
 Schulze, Martin 72.
 Schürer, Emil 62. 91.
 Schwarz, Eduard 65.
 Schweizer, Albert 87.
 98.
 Schweizer, Alexander 48.
 60. 104.
 Seeberg, Reinh. 5. 59f.
 63. 73. 88.
 Sellin, Ernst 87.
 Semler, Johann Salomo
 18.
 Shaftesbury 33.
 Siebeck, Herm. 66.
 Simmel, Georg 66. 86.
 Smend, Julius 88.
 Smend, Rudolf 62.
 Soden, Hermann v. 62.
 Söderblom, Nathan 94.
 Sohm, Rud. 62.
 Spengler, Oswald 96.
 Spinoza, Baruch 8. 9. 33.
 Spitta, Friedr. 62.
 Stade, Bernh. 62.
 Stange, Karl 92.
 Steinmann, Theophil 92.
 Stephan, Horst 88. 92.
 Stöcker, Adolf 88.
 Straack, Herm. 65.
 Strauß, David Friedr.
 39f. 47.
 Stuhlfauth, Georg 88.

Thieme, Karl 72.
 Tholuck, Aug. 38. 42. 46.
 74.
 Thomasius, Gottfried 42.
 44. 73.
 Thurneisen, Eduard
 96ff. 118ff.
 Tillich, Paul 95ff. 100.
 106. 111. 118.
 Titius, Arthur 92.
 Traub, Friedr. 72.
 Troeltsch, Ernst 1. 5. 14.
 77ff. 89. 95. 98. 111.
 Twesten, August 47f.
 Usener, Herm. 65.
 Vischer, Eberhard 72.
 Vorbrodt, Karl 94.
 Walch, Christ. Wilh. Franz
 62.
 Walch, Joh. Georg 62.
 Walther, Wilh. 88.
 Warneck, Gustav VI.
 Weber, Emil 92.
 Weber, Max 83. 89.
 Wehrung, Georg 92.
 Weincl, Heinr. 87.
 Weis, Bernhard 47.
 Weis, Johannes 62.
 Weis, Christ. Herm. 42.
 60.
 Weizsäcker, Karl 62.
 Wellhausen, Jul. VI.
 62.
 Wendland, Johannes 92.
 Wendland, Paul 65.
 Wendt, Hans Heinrich 72.
 74f.
 Wernle, Paul 62.
 Windelband, Wilh. 66.
 Windisch, Hans 88.
 Wobbermin, Georg 92.
 94f. 104.
 Wolff, Christ. 10. 12.
 Wrede, William 64.
 Wundt, Wilh. 94.
 Wurster, Paul 88.
 Wuttke, Adolf 46.
 Zahn, Theodor VI. 62.
 Zeischwitz, Gerhard v.
 42. 88.

Adolf von Harnack

Erforschtes und Erlebtes

Reden und Aufsätze

Das Werk bildet zugleich den sechsten Band von
Harnack's Reden und Aufsätzen

432 Seiten im Großoktavformat — 1923

Geheftet 6 Mk., in elegantem Ganzleinen ■ Mk.

Organische Grundlagen der Religion

E i n e f o r m a l e U n t e r s u c h u n g
von

Heinrich Adolph

Privatdozent an der Universität Gießen

Großoktavformat — 116 Seiten — 1924 — 2.50 Mk.

Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum

von

Karl Ludwig Schmidt

ord. Prof. Dr. theol. in Gießen

Rechtfertigung und Zweifel

von

Paul Tillich

a. o. Prof. Lic. theol. Dr. phil. in Marburg

== Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen. 39. Heft. — 1924 ==



Sammlung Töpelmann

Erste Gruppe Die Theologie im Abriss

Einführung in das Alte Testament

Geschichte, Literatur und Religion Israels

von Prof. Johannes Meinhold in Bonn. 1919. Geh. 4 Mk., geb. 5.50 Mk.

Einführung in das Neue Testament

Bibelkunde des N.T.s, Geschichte und Religion des Urchristentums

von Prof. K. Knopf. 2. Auflage. Neu bearbeitet von Proff. Lietzmann und
Weinel. 1923. Geh. 5 Mk., geb. 6.50 Mk.

Glaubenslehre

Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung

von Prof. Horst Stephan in Halle. 1921. Geh. 4.40 Mk., geb. 6 Mk.

Ethik (Christliche Sittenlehre)

von Professor Emil Walter Mayer in Gießen. Geh. 4.50 Mk., geb. 6 Mk.

Konfessionskunde

von Prof. Hermann Mulert in Kiel. Der Band befindet sich in Vorbereitung

Grundriß der praktischen Theologie

von Professor Martin Schian in Gießen. Geh. 5.60 Mk., geb. 7.80 Mk.

Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion

von Professor Gustav Hölscher in Marburg. Geh. 4.50 Mk., geb. 6 Mk.

Religionsphilosophie und Religionspsychologie

von Professor Emil Walter Mayer in Gießen. Befindet sich in Vorbereitung

Die Sammlung wird fortgesetzt

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

FERDINAND KATTENBUSCH

*Zeitenwende
auch
in der Theologie*



1934 / ALFRED TOPELMANN VERLAG IN GIESSEN

**IST ZUGLEICH »ZWEITER TEIL« VON »DIE DEUTSCHE
EVANGELISCHE THEOLOGIE SEIT SCHLEIERMACHER**

FERDINAND KATTENBUSCH

Die deutsche evangelische Theologie

**DAS JAHRHUNDERT
VON SCHLEIERMACHER
BIS NACH DEM WELTKRIEG**

Zugleich der erste Teil von „Zeitenwende auch in der Theologie“

6. photomech. Aufl. 1934 — 4,20 RM / Beide Teile in einem Bd. geb. 7,50 RM

Volk Staat Kirche

EIN LEHRGANG DER THEOL. FAKULTÄT GIESSEN

Prof. H. Bornkamm	Volk und Rasse bei Martin Luther
Prof. W. Rudolph	Volk und Staat im Alten Testament
Prof. G. Bertram	Volk und Staat im Neuen Testament
Prof. E. Haenchen	Volk und Staat in der Lehre der Kirche
Prof. L. Cordier	Volk und Staat in der Predigt der Kirche

1933 — 2,80 RM

Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher

Von

Ferdinand Kattenbusch

Professor an der Lutheruniversität Halle

Zwei Teile

Zweiter Teil

Zeitenwende auch in der Theologie



1934

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Alle Rechte,
insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten

Ein Inhaltsverzeichnis befindet sich auf Seite 80

Vorwort

Schon 1926 hatte ich den Eindruck, daß eine Wendung in der Theologie bevorstehe. Damals dachte ich noch bloß an unsere Wissenschaft als solche, daran, daß die Zeit wohl abgeschlossen sei, in der Schleiermacher der geistige Führer war. Albrecht Ritschl hatte ja schon zwei Menschenalter zuvor einen Bruch in die Linie gebracht. Aber er war wieder zurückgedrängt. Die religionsgeschichtliche Schule war aufgetreten und in ihr als „Systematiker“ Troeltsch methodisch wieder wesentlich zu Schleiermacher zurückgekehrt. Durch Karl Barth war eine Schwenkung hervorgerufen, die, zweifellos mit unter Eindrücken von Wilh. Herrmann her (dessen persönlicher Schüler Barth als Student gewesen), mir das an Ritschl's Theologie (Methode) zur Geltung zu bringen schien, was Ritschl selbst nicht ganz klar und folgerichtig genug durchzuführen vermocht hatte. Barth seinerseits hat leider doch auch nicht die richtige Entwicklung einer echt und wahrhaft biblischen, einer Theologie des „Wortes Gottes“, weiterzubringen vermocht. Ich hoffte, er werde mit Vollverständnis für den Sinn der Reformation sich zu Luther und seiner Stellung im Worte Gottes durchfinden. Es ist ihm nicht geglückt. Das soll kein Vorwurf gegen ihn sein, ist mir aber Zeichen unüberwindbaren (offenbar durch sein Schweizertum bedingten) Vorurteils bei ihm. Jeder von uns muß sich darauf besinnen, daß er „Vorurteile“ mitbringt, wenn er soweit ist, daß er als „Theolog“ zu wirken beginnt. Er prüfe, was er nur ererbt hat, immer wieder auf sein Recht! Ich habe mich nie anders denn als „Lutheraner“ gefühlt, nicht im konfessionellen Sinn; da war ich „Unierter“, (Altpreuße, Rheinländer), aber nie als ein unter das Lösungswort „Calvin“, wohl aber (in sehr katholischem Orte) klar unter das „Luther“, gestellter. (Das hat mich auch eigentlich instinktiv zu Ritschl hingezogen, auch ihm gegenüber dann gemahnt, mich als sein Schüler nicht zu verrennen). Wie gesagt, 1926 glaubte ich noch in Barth, besser als in unseren reichsdeutschen „Konfessions“theologen (den Erlangern), den Rufer zu bewußter Wiederanknüpfung beim Leitwort der Reformation zu erkennen. Aber auch er ist nur „Konfessions“theolog, orthodoxer Calvinist. Da läuft der Gedanke vom „Worte Gottes“ sich fest an einer Schranke („Inspiration“ der „Bibel“ statt: Evangelium von Jesus Christus!). Und dann beginnt Schleiermacher mannigfach wider ihn, Barth, Recht zu gewinnen. Ich halte Schleier-

macher für eine Gottesgabe und ehre ihn als den wissenschaftlich höchsten „Genius“, der der Theologie nach Luther (und Calvin) von Gott geschenkt worden. Aber auch der Genius in der „Wissenschaft“ hat seine „Zeit“. Soweit Luther „Wissenschaftler“ war („Theolog“, nicht Verkünder, sondern nur „Denker“, „Gelehrter“), hatte auch er unverkennbar Merkmale für uns „vergangener“ (nicht fortzusetzender) Zeit. Er war nur eben, (mehr als Calvin) über den Theologen hinaus, ein „Apostel“ (wie Paulus, — der ja auch als Theoretiker Zeit- und Volksmerkmale hat: „paulinische Theologie“ ist zu unterscheiden von „paulinischer Verkündigung“, 1. Kor. 2 u. 3).

Was 1926 sich mir als Zusammenbruch und Wende einer Zeit andeutete, ist inzwischen klar geworden als weitergreifend, tiefer begründet, als ich es damals noch empfand. Das Jahr 1933 ist ein Schicksalsjahr zunächst für uns Deutsche (wahrscheinlich nicht nur für uns). Wir stehen nicht bloß vor einer „Zeitenwende“ der Theologie, sondern überhaupt der Lebensempfindung, und was da neu ist, bei uns „revolutionär“ plötzlich „durchgebrochen“, zu Bewußtsein gekommen, hat vollends neue, gewaltige Themata für die Theologie aufsteigen lassen; weitere solche sind im Entstehen. Barth als Schweizer kann da nicht ganz mitsfühlen „versteht“ (ohne Schuld) vieles nicht. Ich denke nicht daran, alles zu „verherrlichen“, was bei uns in Deutschland zum Durchbruch gekommen. Die Kirche besonders ist vor große Gefahren in mitten großer Hoffnungen gestellt. Das wichtigste Thema für die Theologie des Moments ist „die Kirche“! Es geht da in Mengen von Aufsätzen und kleinen Schriften nur (begreiflicher-, darum doch nicht minder schmerzlicher Weise!) noch vieles wirr durcheinander. Von niemanden ist gerade auch da mehr als von Luther zu lernen.

Doch man lese, was ich S. 47 f. u. 69 f., andeutend auch dazu sage. Und im übrigen lese man oft Paul Gerhards mächtiges Lied „Geduld ist euch vonnöten“. — Ein Zufall! Als ich die letzten Zeilen dieses II. Teils schrieb, war es der Abend vor meinem 82. Geburtstag. Das kam mir erst zum Bewußtsein, als ich die Feder weglegte. Da bewegte mich der Gedanke, daß ich meinen kritischen historischen Umblick in der „Gegenwart“ wohl wie eine Art Abschiedsgruß und -glückwunsch an die deutsche evangelische Theologie hinausricke. Ich hoffe, daß ich nicht zu viele Fehlurteile in meiner Schrift hinterlasse.

Halle, 10. November 1933.

S. Rattenbusch

Sieben Jahre sind in gegenwärtiger Zeit keine Spanne von geringer Bedeutung. Es ist doch mehr als ein bloßer Nachtrag, was ich zu dem Grundthema meiner Schrift zu bringen habe, da es mir vergönnt ist, sie noch einmal in neuer Auflage herauszugeben. Natürlich handelt es sich teilweise auch bloß um einen solchen. So beginne ich mit einem Verzeichnis der Theologen, die Gott abgerufen hat, seitdem ich 1926 meinen „Rückblick, Rundblick, Ausblick“ schrieb, wie ich in I S. 131 die mir vorschwebende damalige Lehraufgabe nannte. Es sind viele Arbeiter auf dem Ackerfelde der deutschen evangelischen Theologie seitdem zu ihrer ewigen Ruhe eingegangen; meist doch alte. Ich nenne (indem ich darauf verweise, daß das Register die Stellen angibt, wo ich ihrer und ihrer Leistungen eingehender oder auch nur kurz gedacht habe) die folgenden mit Angabe ihres Todesjahres.

Aner	1933	Th. Kaftan	1932	Mirbt	1929
Anrich	1930	R. Kittel	1930	Niebergall	1932
Böhmer	1927	Kunze	1927	Nowack	1928
Duhm	1928	Kutter	1931	Herm. Scholz	1929
Dunkmann	1932	Edv. Lehmann	1930	v. Schubert	1931
Feine	1933	Lemme	1928	Söderblom	1931
Greifmann	1927	Shoşkan	1930	Thieme	1932
Gunkel	1932	Loofs	1928	Heinr. Voigt	1933
Häring	1928	Lüdemann	1933	Wendt	1928
v. Harnack	1930	Lüttge	1928	Zahn	1933
Jhmels	1933	E. W. Mayer	1927		

Von Nichttheologen (Philosophen, Philologen, Historikern), die doch für die Theologie bedeutsam gewesen, förderlich (zum Teil freilich auch beirrend) auf sie einwirkten, vermerke ich:

Eucken 1926, Ed. Meyer 1929, Reichenstein 1931, Rilke 1926, Scheler 1928.

Man sieht, auch rein äußerlich: Das alte Geschlecht hat jetzt fast ganz die Bahn geräumt. Das mittlere (das bis etwa zum 60. Lebensjahr), das doch noch eifrig mitschafft, ist auch schon im Abrücken. Es hat wie das alte in den Jahren seit 1926 vereinzelt bereits seine wissenschaftlichen Leitmotive (Sonderthemata, Methoden), wie wenn es

„fertig“ geworden, selbst gekennzeichnet¹⁾. Stehen wir recht eigentlich in einer Wende der Zeiten?²⁾

A.

Ich muß mich hüten, in Wiederholungen zu verfallen. Schon 1926, in V (I S. 100 ff.), warf ich die Frage auf, seit wann und wie fern von „Neuzeit“, einem bewußten Bruche mit älterer Zeit als eigentlich überwundener „Vergangenheit“ in unseren Tagen zu reden sei. Es hat sich, seit ich das schrieb, was ich bitten darf da nachzulesen, doch

¹⁾ Schon 1925 erschien der erste Band des 1929 mit dem fünften Bande abgebrochenen Werkes „Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen“ (hrsg. von Erich Stange). Es bringt auch von einer Anzahl ausländischer (holländischer, englischer, nordischer, amerikanischer) Theologen solche Schilderungen, die ich hier übergehen darf. Von deutschen Theologen kommen zu Wort in I: Deißmann, Ihmels, Rud. Kittel, Schlatter, Reinh. Seeberg, Zahn; in II (1926): Beth, Girgensohn, Liegmann, Loofs, Procksch, Schaeber; in IV (1928): Dalman, v. Dobschütz, Jülicher, Jul. Kaftan; in V (1929): M. Dibelius, Seine, E. W. Mayer, Staerk, Wernle; auch ich habe mich da über mich ausgesprochen; Band III (1927) gilt katholischen deutschen Theologen. — Sind vorgenannte zwei bis höchstens drei Bogen füllende Selbstdarstellungen bestimmungsmäßig und auch wirklich im wesentlichen nicht so sehr Selbstbiographien als vielmehr bloß Selbstergographien, so ist eine volle Lebenserinnerung das Werk von O. Baumgarten („Meine Lebensgeschichte“ 1929). Auch „Theologe und Christ“, Erinnerungen und Bekenntnisse von Mart. Kähler (hrsg. von seiner Tochter Anna, 1926), gehört hierher. Ganz nach Originalquellen (zumal nach einer Menge nachgelassener „Zettel“) hat W. Nigg das Werk „Franz Overbeck, Versuch einer Würdigung“, 1931 verfaßt. O. soll menschlich nicht gering gehalten werden, er hat schwer unter seinem innern Zwiespalt gelitten. Im Alter steigerte sich seine Verbissenheit wider die Theologie und zumal die Theologen. Als ich ihn 1883 kennen lernte, war er freundlich und zugänglich. C. A. Bernoulli, der u. a. in einem zweibändigen Werk sein Verhältnis zu F. Niezsche klargelegt, 1908, ist sein einziger Schüler geblieben. Er selbst war überzeugt, daß er „nach seinem Tode“ siegen werde und die „Theologie“ ihr Ende finde. — In dem siebenbändigen Werke „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, 1921–29 treffen wir an Autoren, die für die Geschichte der Theologie direkt oder indirekt mit von Belang sind und in ihr einen Namen haben, nur, in I: Driesch, Natorp (gest. 1922), Rehmke (gest. 1931); in II: Cl. Baumeier (gest. 1924), Troeltsch (gest. 1923: bloß 13 Seiten, er beleuchtet sich als Theologen, kaum als Philosophen), Dählinger. — Alb. Schweitzer hat seine in VII gebotene Selbstergographie, die ich mit der Notiz „13.–20. Tausend, 1929“ in Sonderausgabe zur Hand habe, 1931 durch eine volle „Selbstbiographie“, mit dem Titel „Alb. Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken“, 211 S., ergänzt.

²⁾ Was ich im weiteren bringe, ist dasjenige Urteil, das ich als Theologe, der doch nicht bloß spezieller Sachmann zu sein, stets das innere Bedürfnis hatte und ernstlich versuchte über die Grenze seines wissenschaftlichen Gebietes hinauszublicken, meine vertreten zu können. Nicht unbekannt ist mir

alles weiter zugespitzt, auch geklärt. Ich meine, es ist heute deutlicher noch, ja wohl ganz unzweifelhaft, daß mehr als eine bloße Phase, im Zusammenbruch sei, so zwar, daß wir das geistige (das „geschichtliche“) Leben, in dem wir Alten noch unser eigentliches „Erleben“ und unser Wirken, ein „Weiterschaffen“ genossen haben, die mittlere Generation noch ihr Heranwachsen bis zur zweifelnden Ausreifung verbracht hat, mit der die Jugend aber kaum mehr inneren Zusammenhang besitzt, geschweige, daß sie den spürte — ich sage, es ist unverkennbar, daß wir eine historische Periode, die man mal ein „Zeitalter“ nennen wird, zu Ende gehen sehen: es ist nur noch gewesener geistiger (kultureller, religiös-ethischer) Geistes„bau“, auf den wir schauen, wenn wir der Zeit bis zum Weltkrieg und der deutschen proletarischen Revolution gedenken. Ich rechne diese Revolution noch mit in die „alte Zeit“. Sie hat zu Trümmerhaufen gemacht, was durch ihre Vorboten ins Wanken und (seit etwa 1880, vollends 1890) zu spürbarem „Kraehen“ gebracht worden war. Kurz und mit einem Wort gesagt, ist es die Zeit der „Aufklärung“, deren Ende wir erleben, freilich noch wesentlich bloß negativ, in Ansätzen auch positiv. Hüten wir uns in Schwärmerei für das Erreichte, das „konkret“ bisher erstandene „Andere“, zu geraten! Die Gegenwart ist noch erst Grundsteinlegung. Große Bauten verlangen auch in der Zeit der „Technik“ Geduld, Mäßigung, vielerlei Selbstüberwindung der Bauherren und ihrer „Arbeiterchaft“. Es ist noch nie eine Epoche einfach fruchtlos zu ihrem Ende gelangt. Jede hinterläßt auch ein Erbe, das nicht ungestraft einfach bei Seite geschoben wird. Letztlich ist alles Geschichtsleben ein „Zusammenhang“, ein schrittweises Weitergehen, wo Zusammen„brechen“ nur ein Stolpern ist, von dem man sich aufrichten „soll“ zu vorsichtigem Besinnen auf den Weg zum „Ziel“.

Wie ich die „Aufklärung“, ihre Art und Bedeutung im Sonder-sinn würdige, legte ich sogleich im Beginn meiner Schrift (I S. 3—15) dar. Auch sie hatte Vorgeschichte, war Durchbruch einer Geistesströmung, die zunächst sich nur relativ geltend zu machen vermocht hatte, die der Renaissance. Die Teil- oder Engform der letzteren war der Humanismus gewesen. Dieser ist Luther nicht fremd geblieben, war durch Melanchthon vollends davor bewahrt worden, im Protestantismus, in der evangelischen „Kirche“ einfach unterzugehen. Wir können ihn moderner-weise „Bildung“ nennen. Die Reformation wollte nicht sein, wurde auch nicht Verwilderung der Wissenschaft, Stumpfheit gegen die „Kultur“. Schon allein die Forderung, daß die Bibel „durchforscht“, unmittelbar,

das überaus inhalt- und geistvolle Schriftchen des Philosophen K. Jaspers, „Die geistige Situation der Zeit“, 1932. Ich kann mir vieles da aneignen, ohne es direkt zu verwerten.

d. h. im Urtext von den Theologen ergründet werde, dazu die Hochhaltung der „Väter“ (eines Athanasius, Augustin usw.) — all das wirkte zur Aufrechterhaltung der Kenntnis der „Sprachen“ (lateinisch, griechisch, ja auch hebräisch)! Zur Macht, zum Sieg gelangte der Geist des Humanismus ja allerdings erst in der „Aufklärung“. Nun habe ich in Teil I diesem Geiste in seiner fade gewordenen Form als Rationalismus, die beiden Bewegungen, die man Idealismus und Romantik nennt, als eine Ablösung gegenüber gestellt. Das ist, meine ich, nicht falsch, muß aber doch in bestimmtem Maße beschränkt werden, nämlich unter der höheren Idee der Renaissance, die in ihnen erst voll sich auszuwirken begann. Seit der Konkordienformel, in der „Orthodoxie“, vollends in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, war der Protestantismus in katholisierender Form zu einem Kirchentum (autoritärer, formelhafter Dogmentradition und fixierter, „priesterlich“ gestimmter Kultübung) geworden. In Luthers Geist, seinem in Person „entschluß“ gegründeten Glauben, seiner innerlich frei geübten „Weltanschauung“, wie das Evangelium sie entstehen „läßt“ und „trägt“, war der Geistesdrang der Renaissance „mit“ wirksam gewesen. Melancthon, der als Wissenschaftler bloß „Humanist“ war (deshalb auch Luther nie ganz begriff), ließ ihr Bestes versanden¹⁾.

Idealismus und Romantik waren die Vollausprägung des Geistes, der in der Renaissance „begann“ und vor Luther bloß eine Wiederkehr des antiken, römisch-griechischen („hellenistischen“) Geistes, seiner Verwirklichung in hohen allgemeinen „Kultur“formen war. Im deutschen Luthertum, in Leibniz, setzte er, in deutlicher Beeinflussung durch Verbliebenes von der Reformation, wieder ein. Was als Rationalismus an der „Aufklärung“ zur Plattheit geworden, das vertiefte an ihr in denkerischer, „spekulativer“ Welt- und menschlicher Selbsterfassung der Idealismus. Dieser schuf in bestimmter Form eine neue — wie er nicht zweifelte: auf dem Boden der Reformation gültige, „geforderte“ — Gesamtdeutung des „Seins“ (der Welt und Gottes). Er wurde bei seinen größten Vertretern, einem Kant, Fichte, Hegel, Schelling dem Erfolg nach doch nicht eine Sicherung des Evangeliums, sondern sein Konkurrent²⁾. Der Kunstsinne der Antike

¹⁾ Der Pietismus war der Ausklang der Orthodoxie in oft phantastischem Biblizismus, aber Besinnung auf das allgemeine Priestertum der „Gläubigen“ und in bewußt personhaftem Gott- (Christus-)suchen: eine Folgererscheinung des Elends, das der Dreißigjährige Krieg bei uns in Deutschland schuf.

²⁾ Wenn ich so urteile, so heißt das, daß der Idealismus dem Protestantismus im Sinne Luthers immerhin sehr auch einen Dienst getan habe. Er war weithin eine Bereicherung der Innerlichkeit gegenüber der Flachheit des Rationalismus, in „rationaler“ Art eine spirituelle Erhöhung, gegen-

bzw. Renaissance kam in der Romantik zur Geltung, in Sonderheit in einer Hochform der Dichtung (Musik und Baukunst hatten zuvor schon spezifisch kirchlich=evangelische [auch synkretistisch: katholisch=evangelische] Form gewonnen¹⁾). Nicht der „Idealismus“, wohl aber die Romantik führte manche bedeutsame Personen aus dem Protestantismus heraus in die katholische Kultgemeinschaft. (Die katholischen Lehren [die kirchlichen „Theorien“] waren nicht das Lockende für den Romantiker, der „Kultus“ war es. Das „Dogma“ tat es einem Fr. Schlegel u. a. wenig an, ward mit in den „Kauf genommen“.) Für den Protestantismus, seine Frömmigkeit, doch sehr auch seine Lehre, wurde wichtig das „Gefühl“: Schleiermacher wurde dadurch ein Neuschöpfer der Theologie. Was wir als weltanschauliche Lehrauswirkung des Geistes der Jetztzeit, wie ich glaube, in gewisser Weise fürchte, erleben, ist ein Totschlagen des Idealismus, der doch auch Momente von Dauerwert an sich hat, sofern er dem Protestantismus den Antrieb erhalten kann, mehr als „Kirche“ bloß im Sinn der Kultgemeinschaft zu werden, d. h. eine Weltanschauung, „Kultur“ deutung und =bewertung zu schaffen, die dem Evangelium entspricht. (Der Idealismus, wie er bislang sich ausgewirkt hat, war zu einseitig in menschlich-selbstherrlichen Ideen, Konzeptionen des „Geistes“ in bloßer seelenhafter „Selbst“erfassung und Seinsempfindung, verfangen, zuletzt verholzt.) Die Romantik, der ästhetische „Sinn“, die religiöse Introspektion des „Christen“, können schwerlich dem Evangelium mehr, als es einem so reichen, frommen Geist wie Schleiermacher gelang, die Bahn ebnen. (Schleiermacher fand sich nicht durch zu Luther!)

Was ist denn nun der springende Punkt der Jetztzeit als des Anlasses einer Neuzeit vielleicht in größtem Ausmaß? Ist richtiges daran, daß „Europa“, das „Abendland“ in ihm, trotz aller Renaissance, ja wohl gerade wegen ihrer im Zusammenbrechen ist? Jeder hat den Eindruck von O. Spenglers bekanntem, so gelehrtem wie gedankenhaft tiefem Werke, daß eine Wahrheitsvision in ihm die Grundlage sei. Der „Weltkrieg“ hat als gewaltigste, unheimliche Wirkung zur Folge das Erwachen des Ostens und Südens, Asiens (Indiens; Japan war schon wach, ist aber jetzt erst in größter Form aktiv geworden [an ihm wird China erwachen]) und, wenn auch zunächst nur wie in Wetterleuchten, Afrikas

über dem herrschend gewordenen bloßen Verstande das Sichemporrecken der Vernunft (ratio ist ja für beides, Verstand wie Vernunft das lateinische Wort).

¹⁾ Goethe und Schiller waren zu große Geister um einfach wie Typen hingestellt zu werden. Sie sind doch der Hintergrund der Romantik, die als Gruppen-, wenn nicht Massenbildung von ihnen zehrt. Der größte „Romantiker“ war Schleiermacher, der religiöse Genius unter ihnen.

(des „Negers“), Englands Weltreich ist im Bersten begriffen, mag es auch noch ein Menschenalter und länger dauern, ehe es wirklich zusammenbricht. Frankreich wird nichts Großes schaffen: es ist „geistig“ zu verarmt, um ein „Weltreich“ sich innerlich hörig zu machen; bloß Brutalität und „Schlauheit“ (gar das „Geld“) machen es nicht. Doch die politische Ausgestaltung der Zukunft darf hier auf sich beruhen. Es geht ja hier nur um unsere deutsche Geistes Zukunft, in specie um die Fortsetzung und das etwaige Neuwerden unserer deutschen evangelischen Theologie. Da scheint mir das Wichtigste, das „Entscheidende“, eine neu einsetzende Lebensempfindung, eine Umschaltung der „Werte“ des menschlichen „Daseins“ zu sein. Ich spreche mich kurz darüber aus.

Dreierlei Momente sind es, die — soweit ich sehe — eine Art Geistesrevolution bedeuten:

1. Das Zurücktreten des „Denk“interesses wie eines Wertes in sich selbst. Noch keine Zeit war so sehr Wissenschaftszeit als das 19. Jahrhundert, die des „Idealismus“ und seines Sieges“, vorab in der Philosophie, doch aber zugleich in der ganzen Stimmung unseres Volkes (ja der Kultur des „Abendlandes“). Es waren ja wirklich gewaltige Denker, die insonderheit uns beschieden waren. Schon Leibniz war (mehr als Spinoza) ein Wecker des Denkinteresses größerer Kreise gewesen, (Chr. Wolff war der Vermittler, er freilich schon in einer Ausführung Leibniz'scher Ideen, die dem bloßen Rationalismus vorarbeitete). Kant (Sichte) und Hegel (Schelling) schufen dem „Denken“ in wahrer Hochform den Primat des Interesses. Jeder „Gebildete“ beugte sich vor ihnen, wenn er auch gar nicht mit „philosophierte“, oder sonstwie Wissenschaftler war. (Hegel freilich erlitt früh, durch D. F. Strauß' „Leben Jesu“, einen Absturz: Immerhin erhielt sich sein Geschichts „schema“, und die Letztzeit der Periode brachte eine Erneuerung überhaupt des „Hegelianismus“. Kants Name ist geblieben und wird bleiben wie der Platos!) Die Theologie wurde in der Zeit des Idealismus, in einem Ausmaße wie höchstens im Mittelalter, fast zur Philosophie „biblischen“ oder „bekenntnishaften“ Gepräges (Schellings phantastische Intuitionen und Spekulationen wirkten zum Teil [Hofmann; Rothe] mit in die Theologie hinüber). Nur Schleiermacher sah in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre Denkgebiete von „fundamental“ freiem Charakter, in sich selbst abgeschlossene, nicht der „Spekulation“, um sich zu rechtfertigen und zu „vollenden“, höriger Methode; „Apologet“ im Sinne rationaler Begründung, gar Erweiterung der Gedanken, die die „religiöse“ Erfahrung wecke, war er nicht. Er war dabei freilich überzeugt, daß Philosophie und Theologie sich nicht „ausschließen“, letztlich wie Brüder einander aner-

kännten, „verstünden“, (A. Ritschl und die Ritschlianer waren da mit bestimmt durch Schleiermacher, stärker unmittelbar durch Kant).

2. Das Denkinteresse ist selbstverständlich in der „Neu“zeit nicht erloschen. So habe ich mich ja auch nicht ausgesprochen. Man stellt es sich nur nicht mehr vor wie eines, das durch sich als „solches“ den „Menschen“ kurzweg ad ele, im Innersten befriedige, zugleich erhöhe. Aber was hat sich nun durchgesetzt wie ein „Wichtigeres“, ein notwendiges „Mehr“? Nur wenn man die Nebenauswirkungen des Idealismus schon in seiner Zeit (als solche schon früh) mitbeachtet, begreift man, daß die geistige Lage jetzt „so“ ist, wie sie ist. Die Aufklärung, der Rationalismus, hatte den Protestantismus als solchen praktisch, d. h. als „Volks“religion, Massenglaube, zu weit abmagern lassen zu „natürlicher Religion“, als daß die „Natur“, die „Welt“ und ihre Ordnungen, ihre konkreten Verhältnisse, neben dem abstrakten metaphysischen und kritischen allgemeinen Sinnieren keine Beachtung behalten hätte. Wohl keine „christliche“ Zeit, keine Periode der Kirche, ist so natur= (in diesem Sinne welt=) froh, so voll Preis Gottes als des „Schöpfers“ gewesen, als die der Aufklärung: die gern auf Paulus (Röm. 1, 19 u. 20) zurückgeführte religio naturalis war ja auch in der Reformationszeit (auch von Luther) nicht abgewiesen, sondern wie eine Art von Gnade für die gefallene Menschheit in jeder Zeit, jedem Volke, behauptet geblieben. Wie gefährlich das war, vielleicht werden „mußte“, zeigt das Geschick des Idealismus. Denn so erklärt es sich geradezu „religiös“, daß dieser in vielen Seelen einem Materialismus „denkerischer“, theoretisch weltanschaulicher, wissenschaftlicher Form wich. Ein L. Feuerbach ist als vermeintlicher Entlarver der Religion, des christlichen Glaubens, auch ein Typus der Denkerzeit zu nennen. Das im reinen Idealismus vielfach wie eine quantité négligeable behandelte Sinnenwesen des Menschen, fing da an, sich zu „rächen“. Die „Natur“wissenschaft die „empirische“ Weltdurchforschung, das Beobachten, Errechnen entsprang auch dem gewaltigen Denkinteresse, das der Idealismus, die „Philosophie“ begründet hatte! Und sie führte zum Erfinden, zu der so experimentell wie theoretisch sich entwickelnden Technik. Darüber eingehender zu reden, die Bedeutung der „Maschine“ für alle Arten von Arbeit, Verkehr, Handel und Wandel hier zu „zeigen“ ist nicht möglich, auch nicht nötig. Alle Zeitungen hallen wider vom Segen und Unsegel der grenzenlos sich steigernden Technik. Die Abgründe zwischen Reichen und Armen, „ausbeutenden“ Arbeitgebern, „hungernden“ Arbeitnehmern, die Überschärfung der Standesunterschiede, das innere Verdorren des Fabrikarbeiters, der sich fast wie selbst ein Stückchen Maschine bei seinen immer gleichen bloßen Handgriffen an

einer solchen erscheint, dazu die praktisch für das Zusammenleben je länger je mehr entscheidend gewordene Rolle des „Geldes“ (des Kapitals, der Zinsen, der Währung usw.) — wer hörte davon, „dächte“ daran und darüber nicht alle Tage¹⁾. Der Marxismus, die „soziale Frage“ und ihre Pein, das Entstehen einer wilden Sozialdemokratie, waren die Schlußwirkungen der Herrschaft, ja Tyrannis des Denkens, das dem „Leben“ seinen elementaren Bedingungen, Gestalten, Ansprüchen „voranzustehen“, es allein „würdig“ machen zu können beanspruchte²⁾. Zur Wende der Zeiten und der Gegenwart gehört, daß man die anderen Tragkräfte des Menschen, „daseins“ endlich zu ihrem Rechte bringen will. Nicht mehr theoretisieren sollte man, sondern nach Möglichkeit (manche meinen: „kurzweg“) praktizieren. Es ist das Wollen (man darf sagen: die „praktische Vernunft“ in Kant'schem Sinne, der sehr der Vertiefung fähig ist!), was sich als Sonderpotenz des Geistes neben, vielmehr vor das Denken stellt. „Soziale Gesinnung“ wird Parole. In Edelform reden da das Herz und Gemüt mit, das „Teilnehmen“ am anderen. Das ist im Grunde ein Sieg des Christentums, wie es unbewußt seinen Lauf nimmt. Die Theologie findet da große Aufgaben.

3. Eine Sonderwirkung des Weltkrieges und des Diktats von Versailles ist es, daß das völkische Eigengefühl in Deutschland sich so erhoben hat, wie es der Fall ist. Die Zeit der Befreiungskriege schuf in stärkerem Maße Erwachen von National-, als Volksbewußtsein. Die Bismarck-Ära blieb als Glückszeit zu leichtfertig, politisch-sozial in den oberen Schichten zu sehr befriedigt, um in ihrem Patriotismus sich klar zu machen, daß nichts ohne Opfer sich im Leben erhalten läßt. Sie fühlte sich „sicher“ in ihrem Stolz auf Deutschland und „deutsches Wesen“. (Lagarde war in seinen „deutschen Schriften“ ein Aufstachler des „Stolzes“ auf „Deutschland“, dessen Grenzen er [chauvinistisch] zu erweitern hoffte, ja dringend empfahl.) Man dachte und empfand „national“, aber man wurde sich noch nicht ganz „völkisch“ klar³⁾.

¹⁾ Das 19. Jahrhundert, wenigstens in seiner zweiten Hälfte, dazu noch die ersten Jahrzehnte des 20. waren die eigentliche Periode des „Mammons“, des ungezügelten Hochkapitalismus; er hat den französisch-deutschen Krieg — an sich und ursprünglich von Frankreichs Seite dem Revanchebedürfnis, von deutscher dem Gefühle der „Eingekreistheit“ entsprungen — zum „Welt“krieg werden lassen. Ihm verdankt die Welt die Schamlosigkeit des „Friedens“ von Versailles und die noch immer erhaltene Scheu der „Sieger“mächte das Diktat zu revidieren, eine Erneuerung der „Wirtschaft“ ernstlich anzustreben.

²⁾ Marx persönlich war noch bloß „Denker“ ohne Moral, darum kein wirklicher Helfer, kein „Retter“ in der Not der „Technik“ und des Kapitalismus.

³⁾ Nation und Volk sind nicht einfach sich deckende, begrifflich identische

Der Jude Marx (gest. 1883) war begreiflicherweise „international“ gestimmt im Sinn von Gleichgültigkeit gegen jede „völkische“ Sonderart (außer etwa derjenigen seines Volkes, das kein „Land“ mehr besitzt, überall „Gast“ ist und durch sein einzigartiges Geschick zu unbewußtem Rache-[konkret: Ausbeute-]sinn gekommen ist: ein armes Volk bei großem Geldreichtum)¹⁾. In der schrecklichen, ja ruchlosen Revolution von 1918 — hinter den Kulissen war „Rom“, sein Haß gegen das Deutschland des „Kulturkampfes“, sehr mitwirkksam — glaubte die niedere, die allzu gedrückte Schicht unseres Volkes, das Proletariat, endlich sich von seinen sozialen Nöten befreien, sein „Menschen“recht sich verschaffen und durch seine Kraft als Masse sichern zu können. Idealismus und Romantik hatten gleich sehr das „Individuum“ — sie

Größen, sie sind es so wenig wie Zivilisation und Kultur. Wie heute der Sprachgebrauch letztere beide, jene als bloß äußere Ordnung, diese als innere, geisthafte „Erhöhung“ der Menschheit unterscheidet (ob in guter Sprachempfindung für die „Ausdrücke“ ist eine Frage für sich: Der civis, die Bildung der civitates ist doch in der Idee eine höhere Leistung der „Menschheit“, als die Ausnutzung des ager durch „cultura“), so ist die „Nation“, (dem Sprachsinne nach das Naturergebnis eines „nasci“), nicht ohne weiteres ganz dasselbe wie das „Volk“, (ursprünglich, im Sprachgebrauch, der organisierte „Trupp“, die in Herrentreue verbundene Schar). Die Nation erhält sich durch Recht (Zivilität) und Macht, das Volk durch Sprache und Kultur: jene ist nach außen eine „Einheit“ lokaler Art, dieses eine Einheit geistiger Empfindung (von Erbgütern und Schicksalen). Die Nation stellt sich „politisch“ dar als „Staat“, Reich, das Volk ist Gemeinschaft des Fühlens innerer Verbundenheit. Natürlich ist das Ideal die Nation als Volk, das Volk als Nation. Glücklicherweise die „rassisch“ („bluthaft“, in „existentieller“ Ursprünglichkeit) „rein“ gebliebene Nation, das in seinem Bewußtsein um sich und seine geschichtlich ausgebildete Eigenart, seinen kulturellen Sonderbesitz, „klar“ gewordene Volk. Nation und Volk „gehören“ sich wechselseitig im Entstehen für „Freiheit“, Unabhängigkeit von anderen, zu Recht gewonnenen Eigenbönen. In bezug auf diesen bedeuten Vaterland und Heimat wieder relativ zweierlei: Ersteres ist die politische, letztere die familienhafte Form von „Boden“ständigkeit. Der „Patriotismus“ gilt vorab, zumal als Verteidigungswille, dem Vaterland. — Der uns umschwirrende Gebrauch der berührten „Ausdrücke“ ist ja voller Unsicherheit, Unklarheiten. Es gilt doch wenigstens, sachlich die Mehrseitigkeit derjenigen Verbände, die als Einheit bald Nation, bald Volk genannt werden, sich ganz deutlich zu machen. Ich selbst habe mich um die Probleme, die es da gibt, wiederholt bemüht und weiß, wie schier unübersehbar groß die Literatur, die allmähliche Ausformung der Begriffe ist. Vgl. besonders meine „Studien zur Ethik des Patriotismus“ (ThStKr Bd. 95, Jhg. 1923/24: I „Historisches zur Entwicklung des Problems“ S. 78 — 115; II „über Sterben und Töten für's Vaterland“ S. 161 — 234).

¹⁾ Marx war durch und durch Interpret der Geschichte und ihrer Bildungen, zumal der Wirtschaft, von der „Technisierung“ des Lebens (des Handels, der Tauschmittel, des Geldes) aus. Denkend tieferdringend als Feuerbach, wurde er für die „Nationalökonomie“ geradezu faszinierend.

dachten beide nur an das „geistig begabte“, das denkerische, das künstlerische — hochgehalten. Sie erkannten nicht, daß der Individualismus politisch sich als Autokratie (Fürstenabsolutismus) und daneben in Reaktion wider diese Zurückdrängung allzu vieler, die sich zur Freiheit berufen fühlten, als abstrakter Liberalismus d. h. „Parlamentarismus“ auswirke. Es ist das Ideal des Liberalismus: Demokratie (womöglich „Republik“), das da aufsteht. Demokratie aber ist nicht zu haben als in Form von Parteibildungen, Koalitionen, die dem „Individuum“ das Verantwortungsgefühl verderben. Wenn gar, wie durch die Revolution von 1918, statt des „Demos“ (das Gesamtvolk), der „Ochlos“ (das Proletariat als der „Stimmenzahl“ nach die stärkste Partei) zur Herrschaft gelangt, so ist die Stunde vorauszu sehen, wo der Individualismus seine Schätzung verliert. Automatisch ergibt er für die Menschen „Vereinzelung“ (Egoismus) oder Häufung als bloße „Menge“, praktisch: Abstumpfung der Mehrzahl und „Vordrängen“ von Propagandisten parteihafter „Schlagworte“, aufwühlender „Verheißungen“, (nicht Altruismus, sondern egoistischen Kollektivismus).

Der „Weltkrieg“ hätte vielleicht vermieden werden können. Die drei berührten Momente: Überschätzung des Wertes des Denkens, der Technik, des Individuums würden wohl auch die Gegenbewegung hervorgerufen haben, in der wir stehen. Der Krieg ist es, der in ihr das völkisch-nationale Interesse vorerst zum Hauptträger neuer Ideale, wie man denken darf: einer Umstellung überhaupt der Lebenshaltung, des Anbruchs einer weiteren Geschichtsepoche, gemacht hat. Auf die politischen, so völkischen, wie nationalen Ausgestaltungstriebe in konkreter Schilderung des „Augenblicks“ einzugehen, ist hier nicht am Platze. Es ist noch nicht zu erkennen, was da vielleicht nur vorübergehend bei uns gelten wird, was dauernd sein wird. Als ein Hauptmerkmal positiver Art der Gegenwart unseres öffentlichen Lebens erscheint mir das Absinken des Interesses für die Wissenschaft an ihr selbst. Man achtet nur auf „Themen“, die praktisch belangreich scheinen. Die Universitäten, (daß ich so sage: die Technik des Wissenschafts„betriebes“), die „Schulen“ aller Stufen, werden als Unterrichtsanstalten andere Bildungsziele, pädagogisch-praktischere, dem „Volks“leben als solchem, der Kultur als Gemeinschaft der Volksgenossen unmittelbar fördernde Formen erhalten. Die Philosophie hat schon länger — ich nenne nur einen Mann wie W. Dilthey (gest. 1911) — das abstrakte Konstruieren der „Weltanschauung“ zu verlassen begonnen und sich den historisch-konkreten Erscheinungen des Geisteslebens zugewendet, um davon zu lernen. Die „Metaphysik“ ist nicht einfach in Mißachtung gekommen, wird aber unter Berücksichtigung

auch des „Irrationalen“ (noch erst wenig des Religiösen, der Religionen in ihrer Wirklichkeit, gar des Christentums als solchen — mehr der Kunst und des Sittlichen!) gepflegt. Die „Intuition“ wird auch als eine Erkenntnis kraft geschätzt. Die „Phänomenologie“ (ich nenne für sie nur ihren „Schöpfer: Husserl) sucht, mit durch sie, in Tiefenforschung den geistigen Kräften, letztlich überhaupt „dem Geiste“ beizukommen. Was „Leben“ als Erscheinungsform des „Seins“ wesentlich „ist“, wie es als solches zu bewerten sei, zumal das Menschenleben als etwas dem Einzelnen „ungewollt“ Gegebenes, und im „Tode“ unbedingt Jedem Genommenes, was Zeit und Ewigkeit bedeuten, all solche Fragen werden ernst „durchdacht“: Scheler (gest. 1928) Driesch, Heidegger, Klages (um nur die bedeutendsten, beachtetsten zu nennen). Ferner: wie die „Persönlichkeit“ entsteht, das „Ichbewußtsein“ (Grisebach) usw., Probleme dieser Art sind „aktuell“ geworden. Ob die Gesichtsforschung nicht auch vor einer Art Umschichtung ihrer Fragen steht — mehr als bisher darauf achten wird, ob es wirklich von Wichtigkeit sei, was sie „quellenmäßig“ feststellt —, lasse ich dahingestellt. Männer wie Herder, wie L. Ranke oder Treitschke, ich denke auch an Th. Mommsen), sind abgelöst gewesen von zwar höchst gediegenen, doch vielfach nur zu sehr in „Exaktheit“ sich versfangenden, die „Bedeutung“ eines Themas kaum erwägenden Forschern.

Das Wertvollste an der heutigen „Erneuerung“ des Lebens ist die Vertiefung und zugleich die Verallgemeinerung des Sozialismus. Soziales Denken soll erforschen, was uns als Gesamtvolk, nicht mehr bloß einer „Klasse“ zukomme. Es gehe um „rechtes“, gesundes Sozialempfinden „aller“, anstelle der Isolierung der Einzelnen und der Stände. Nicht mehr Sozial-„Demokratie“ (Internationalismus marxistischer, jüdischer Prägung, doch aber auch französisch-revolutionärer, „paneuropäischer“ Herrschaft) dürfe Parole heißen. Sozialität des „Rechts“ empfindens (Nationalismus in Betonung der Gleichberechtigung jeder „Nation“ nach ihrer Art), „Sozialismus“, d. i. Veredelung („Adels“form) des Bewußtseins menschlicher Gleichheit, ist als ethisches Ideal in Sicht getreten. Freilich gar „Kommunismus“, der Wegfall von „Eigentum“, d. i. Heruntersetzung der Individuen zu bloßen „Exemplaren“ der Masse, des Menschentums in specie wie es die Erde und ihre materiellen „Güter“ besitzt oder erwerben will, könne und dürfe nicht als Höchstziel leuchten, es gelte das „suum (nicht das „idem“) cuique“. Die Arbeit tritt dabei unter neues ideelles Verständnis: man begreift sie endlich als „Dienst“ eines jeden an seiner Stelle für das Ganze der „Gesellschaft“, der Menschheit, doch aber unter uns „zunächst“ für Deutschland. Der Titel „Arbeiter“ habe nicht bloß für die untere Schicht zu gelten: der Unter-

nehmer, auch der Wissenschaftler (der „Gelehrte“) soll sich selbst dem Straßenarbeiter innerlich, wie man da heute sagt: „gleichschalten“. Jeder soll Helfer am Volke sein. Das ist Abkehr vom Individualismus zu wirklichem Altruismus! Das „bedeutende“ Individuum soll (und muß!) seine Geltung behalten. Die Idee des „Führers“ ist eine fruchtbare. Sie ist die der „Autorität“, die Gehorsam verlangt. Da darf doch nicht skablonisiert werden! Ein Maß von „Freiheit“, Selbständigkeit auch des „Urteils“, muß jedem „Individuum“, (dabei ein Vorzug dem hervorragenden je nach seiner Sondergabe und -tätigkeit) gewährt bleiben. Die gesunde Führeridee — letztlich ist es Gott, der den Führer zur rechten Zeit schenkt — kann helfen, das „demokratische“ Ideal zu überwinden durch ein richtig „aristokratisches“¹⁾.

B.

Ins Gebiet der Kirche, damit das Sondergebiet der Theologie, führt die neueste „Bewegung“ unter dem Namen der „Deutschen Christen“. Soweit sie rein politisch, oder aber spezifisch kirchen „politisch“ — will sagen, als Verlangen nach neuer „Verfassung“ der Kirche, Vereinheitlichung aller Kirchen Deutschlands in einer Reichskirche, unter einem „Reichsbischof“, bei gleichzeitiger Umschaltung der kirchlichen „Be-

¹⁾ Die „Zelle“ des Volks wie der Nation ist die Familie, die der Nation im „besonderen“ das Heer, des Volkes die Schule. Letztere beide vollenden, was die Familie grundlegend vermittelt: die Erziehung des Individuums zum „Gliede“ des so naturhaft wie geschichtlich bedingten Ganzen. Geformter (organisierter) Zusammenschluß des Ganzen ist der Volksstaat. Geistige Tiefseinheit für Familie, Volk und Staat zu sein ist eine Aufgabe der Kirche (die freilich einen Horizont hat, der über alles „Irdische“, Welthafte, hinausblicken heißt). — Ich habe in den Überlegungen oben F. Nietzsche nicht erwähnt. Für die Philosophie in Sachgestalt ist der rücksichtslos kritische, geistestiefe (zuletzt geistesranke) Denker nur nebenher von Einfluß, ich möchte sagen: bloß interessant gewesen. Für die Kirche, die Theologie, hat er nichts bedeutet. Das ist in gewissem Maße ein Versäumnis, d. h. zu beklagen: Die Kirche muß in ihrer Art auch betonen, daß der empirische Mensch nicht der „letzte“ ist. Für das „bürgerliche“ Leben ist Nietzsche in der Weise nicht ohne Belang geblieben, daß er teils das religiöse Interesse, den „Glauben“, manchem geistig regen „Laien“ vollends erschütterte, darüber hinaus, daß er durch seine Konzeption vom „Übermenschen“ eine Art von geistigem Fernblick, „Zukunfts“hoffnung, erweckte, die als Ersatz der christlichen kirchlichen „Jenseitshoffnung“ seelisch empfunden, mannigfach fast „gierig“ aufgegriffen wurde, einzelne dahin brachte sich in Hochmut selbst als Übermenschen hinzustellen. Zum Teil hat Nietzsche den Rassenstolz wie ein neues Volksideal erscheinen lassen und „unbewußt“ mit aufgestachelt. — Wir dürfen, ja müssen uns besinnen auf die „Hochwerte“ unserer geschichtlichen „Art“, dürfen aber doch nicht vergessen, daß dabei leicht törichte Übersteigerung von völkischem (Adels-)Bewußtsein entsteht, die gefährlich ist.

hörden" oder „Körperschaften" — sich auswirkt, ist sie hier so wenig konkret zu schildern, als die sie mit umfassende „Nationalsozialistische deutsche Arbeiterpartei" (NSDAP), die unserem Staats- und Kulturleben eine neue Gestalt, neue „Grundsätze" mit unmittelbarer praktischer Anwendung geben will (weithin schon gegeben hat). Mein Thema ist nicht „kirchengeschichtlicher" (gar „national" geschichtlicher) Art. Ich habe die Frage vor mir, ob und wie weit die Theologie, die Wissenschaft, die aus dem Evangelium entstanden, ihm und seinem Verständnis zu dienen hat, schon beeinflusst, auch in ihrer Art in eine „Zeitenwende" übergeführt ist durch die Umlagerung unseres geistigen Gesamtlebens. Die „Deutschen Christen" verlangen, daß die Kirche bei uns sich recht eigentlich als „deutsche" Kirche fühle und gestalte. Die Theologie muß feststellen, daß für sie dabei in Frage stehe, ob und in welchem Ausmaße das „Deutschtum" in seiner Unterschiedlichkeit ein Sonderobjekt der nationalen, völkischen Wirkksamkeit (Darbietung) „Christi" und seines, d. i. Gottes, Geistes sei. Das Christentum, die Kirche hat von Anfang an (schon und gerade als Urkirche) die Welt in allen Gemeinschaftsformen der „Menschheit" durchdringen, erneuern und das heißt: heiligen wollen. Vielleicht ist es die größte, wichtigste „Neuerung" der Theologie, daß oder wenn sie da ein schwieriges, tieferes, reicheres Problem erkennt, als ihr bisher bewußt war. Das Problem der Volks-(Völker-)art war in Anfängen als wissenschaftliches auch schon einem Schleiermacher, (vor ihm, nur mehr als „historisches", einem Herder) gegenwärtig, nämlich als ethisches. Ein solches ist es ja auch deutlich. Aber ist es auch ein religiöses? (Gal. 3, 28). Unter welchem Gedanken vom Verhältnis der Völker zu „Gott in Christo"? Daß die Kirche kein Konventikel sein darf, auch in ihrer Konstitution als Kult-(Predigt-)gemeinschaft suchen muß, dem „weltlichen" Geistesboden ihrer Glieder, (und das ist eben ihr völkisch-nationaler Charakter) zu entsprechen, ihm als solchem nahe sein, mit ihrem „Geiste", verständnisvoll für sein Sonderwesen, seine echte Lebenskraft ehrend und nuzend, ihn durchdringen, mit der Kraft des Evangeliums erhöhen soll, leuchtet ein. Es ist einer der Grundfehler des römischen Katholizismus, daß er dafür so wenig erschlossen ist. Er meint die Völker kultisch „unifizieren", alle in der identischen, sogar sprachlich gleichlautenden Form „gleichschalten" zu dürfen, ja zu müssen. Luther empfand sich gerade auch als Christ, Glied der Kirche, Prediger, Reformator, als „Deutscher". Das ist dem Protestantismus und der „orthodoxen" Verengung des Kirchenbegriffes zu dem einer sich Lehrhaft „bindenden" bloßen Konfession undeutlich geworden. Der „Liberalismus" verfiel darüber falschem Lehrindividualismus. Das Richtige wird darin zu erkennen

sein, daß wir Theologen den Gedanken des Gottes „volks“ in seiner irdischen Art von, daß ich so sage: „Provinzialisierung“, je nach der Art der „Völker“, zu erfassen lernen. Wie Gott in Christo der Einzelseele sich nach ihrer persönlichen Konstitution erschließt, so gerade auch in ihrer Verbundenheit mit der Volks- (und National-) Seele. Das will theologisch (christlich=religiös=ethisch) in Zeitideen verdeutlicht sein, die (verführerisch) naheliegender Konkretisierung auf falsche Volkhaftigkeit vorbeugen¹⁾. Soweit unsere neueste Theologie Ansätze zur Aufklärung des Problems zeigt, gedenke ich ihrer hernach.

I.

Es kommt mir für die Übersicht über die Theologie der letzten Jahre zugute, daß einige auf ihrem Gebiete zu den führenden Vertretern gehörende Forscher eine Sammlung von Spezialdarstellungen darboten haben. In fünf Teilen sollte darin „Die evangelische Theologie, ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben“ beleuchtet werden. Leider sind nur vier Teile wirklich erschienen, nämlich 2. Teil: E. v. Dobschütz „Das neue Testament“ (71 S., 1927); 3. Teil: G. Krüger, „Die Kirchengeschichte“, erste Hälfte: Bis zum Ausgang des Mittelalters (77 S., 1928), zweite Hälfte, 1. Abteilung: Reformation und Gegenreformation, (50 S. 1929); die 2. Abteilung, welche die „Neuzeit vom siebzehnten Jahrhundert an behandeln sollte“, und die L. Scharnack zugesagt hatte, ist nicht erschienen und wird nicht erscheinen; 4. Teil: H. Stephan, „Die systematische Theologie“ (93 S., 1928); 5. Teil: Ed. Freih. v. d. Holtz, „Die praktische Theologie“ (70 S., 1929). Man addiere nur die Summe der Seiten (es sind 361) und bedenke die Unvollständigkeit (der erste Teil: Das Alte Testament, den H. Schmidt in Aussicht gestellt, ist ja ganz ausgefallen), sehe dann die Unsumme von Einzelthemen an, die in jedem der Hefte vermerkt (und in bezug auf die Behandlung, die sie erfahren haben, andeutend bewertet) sind, so ist man fast erschrocken,

¹⁾ Der Abweg wäre eine Deutung des Christentums, des „Christus“-glaubens, etwa nach urgermanischen Mythen. Auf solchem zeigt sich z. B. E. Bergmann, Die deutsche Nationalkirche, 1932 (erschreckend kennntnislos in Hinsicht der Bibel und Kirchengeschichte; verrannt wie Mathilde v. Ludendorff), kaum verständnisvoller für das Evangelium auch J. W. Hauer, der eine ernste Zeitschrift „Kommende Gemeinde“ seit 1929 herausgibt. Es gibt in der „germanischen Seele“ wirklich Momente, die andere (die slawische, keltische, ehemals die hellenische, römische) nicht haben, die uns die „Reformation“ durch Luther, sein Christus- und Kirchenverständnis, ermöglicht haben, welche in gewissem Umfange in unserer Theologie dogmatisch verdorrt sind und voll wieder gewonnen (praktisch=religiös in unserer Kirche genutzt), werden müssen, wenn ihr (Christo) das „Volk“ erhalten, innerlich wieder zugänglich werden soll.

wie entwickelt die Theologie der „Jetztzeit“ ist. Mit 1929 endet die Serie. Ich habe immerhin rund vier weitere Jahre ins Auge zu fassen¹⁾. Aber ich darf mich auch auf Hauptfragen beschränken²⁾.

Daß mir die Entwicklung und der Ertrag der systematischen Theologie seit Schleiermacher als (meinem persönlichen Arbeitsgebiet nächstliegendes) Thema erscheine, habe ich ja immer betont. In Fragen der alttestamentlichen Forschung wage ich überhaupt kein Urteil. Sehe ich recht, so ist seit 1926 kein eigentlicher Fortschritt zu erkennen, kein wesentlich neues Problem aufgetaucht, auch nur ein Großwerk erschienen: Graf Baudissins hinterlassenes, in vier Bänden (fast 2000 Seiten) von O. Eißfeldt 1926–29 herausgegebenes „Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stellung in der Religionsgeschichte“. Es scheint, daß die alttestamentliche Forschung in der Linie bleibe, die sie in der literarischen Kritik seit H. Ewald, gest. 1875, dann mit neuer „Schau“ Graf und Wellhausen eingeschlagen hat. (Oder hat Rud. Kittel mit richtigerer historischer Wertung der Entwicklung des „Gesetzes“ überhaupt neue literarkritische Perspektiven eröffnet?) Je länger je mehr wird gesucht auch Frucht zu gewinnen von „Ausgrabungen“ (ich denke an Theologen wie H. Guthe und A. Alt, sowie E. Sellin) und überhaupt altorientalischen (babylonischen usw.) Urkundenforschungen, die weithin eingesetzt haben. In gewissem Maße (für sagen-

¹⁾ Notieren wenigstens möchte ich auch den 29seitigen Aufsatz von P. Alt-
haus, „Die Theologie“ in dem Sammelwerk von C. Schweizer, Das religiöse
Deutschland der Gegenwart, Band 2 „Der Christliche Kreis“, 1930
S. 121 ff.; er ist kundig auf Kritik eingestelltes Referat über „charakteri-
stische“ Produkte der „Gegenwart“. Auch Rob. Winklers Studie „D. Eigenart
d. theol. Erkennens“, 3. jhst. Th. 1931/32, S. 277–318 (wider Feuerbach, Kier-
kegaard, Heidegger, Barth). — Von hohem Werte ist die „Theologische
Rundschau“ (begründet von W. Bouisset und W. Heitmüller: in der
Kriegszeit eingegangen), N. F., hrsgg. von Rudolf Bultmann und Hans von
Soden, 1933, 5. Jahrg. Sie bietet für alle Einzelgebiete, jeweils in Abständen,
für wichtigste Probleme sehr lehrreiche kritische Übersichten. — Nicht minder zu
beachten ist ferner die Literarische Beilage zu der (lutherischen) „Neuen kirchlichen
Zeitschrift“: „Theologie der Gegenwart“; Hauptmitarbeiter: H. Strath-
mann (N. T.), G. Heinzelmann (Syst. Theol.), H. W. Schomerus (Rel. Gesch.),
H. Preuß (Christl. Kunst). — Der von mir schon 1926 (I S. 4) vermerkte Aufsatz
von G. Wehrung erschien nicht 1924, sondern 1925 (Bd. II der genannten
Zeitschrift, S. 75–145); er ist nicht so sehr „historisch“, als kritisch, und ver-
gleicht wesentlich (recht anregend und lehrreich) Schleiermacher und Ritschl,
bzw. Die Kombinationen und Variationen, in denen sie fortgewirkt haben, beide
noch wirken.

²⁾ Ein knappes, aber erwogenes, im besten Sinne einführendes Buch
hinsichtlich des Charakters der Theologie und ihrer Aufgaben (ihrer „Säcker“)
ist das (in der „Sammlung Töpelmann“ erschienene) von H. Mulert „Religion,
Kirche, Theologie. Einführung in die Theologie“, 169 S., 1931.

hafte Elemente) beachtlich sind auch die andauernden Bemühungen des Orientalisten P. Jensen um historische Bewertung des Gilgamesch-Epos.

Die „Deutschen Christen“ verlangen zum Teil Ausschaltung des A. T.'s aus dem kirchlichen Brauch. Das wird ihnen nicht bewilligt werden dürfen. Es wird jedoch gelten, daß die Theologie nicht fortfahren darf, das A. T. allzu „frei“, ohne Blick auf das N. T. zu behandeln. Freilich auch umgekehrt. Darf ich in einem Buche, wie diesem, mir ein „kritisches“ Urteil über unsere letztzeitliche, (zumal seit ihrem Hineingleiten in die hellenistischen, „religionsgeschichtlichen“ Probleme zum Teil „verworrene“) neutestamentliche Forschung erlauben, so meine ich, daß sie allzusehr das A. T., zumal die Profetenliteratur und die in ihr kundwerdende Personenart ignoriert habe¹⁾. Daß die alte Kirche sehr früh jedes Verständnis da verloren gehabt — in bloßer Beachtung der „Überwundenheit“, Abgelöstheit des alttestamentlichen „Gesetzes“, d. h. in Schätzung der Persönlichkeit und „Lehre“ des Paulus unter diesem Gesichtspunkt — ist eine Tatsache. Aber wir stoßen da auch mit auf Unzulänglichkeit der alten Kirche zu dauernd geltender Dogmenbildung. Jesus als „Christus“, Paulus, Johannes als seine Verkünder in dieser, sachlich unergründlichen, bleibend einzigartigen Personhoheit, sind m. E. richtig nur zu verstehen und in ihrer wirklichen Kanonizität theologisch auszuwerten, wenn man sie sich klar macht als lebendig gewesen in neuerwachter „alter“ Profetenstimme, in ihrer Zeit wunderbarer Weise bei den Stillen im Lande entstandener, echt geisthafter, „jesajaniischer, jeremianischer“ Atmosphäre, die in der Hellenistik erstickte²⁾.

¹⁾ Mir stehen besonders Boussset und Heitmüller vor Augen. Aber ich begreife auch, daß die „religionsgeschichtliche“ Vergleichen der neutestamentlichen Begriffe (Worte!), die notwendig ist und bleibt, zumal im ersten Anlauf (die persönlich überall rein gewissenhaft zu Werke gehenden beiden Gelehrten standen mit in ihm!) eine starke, nun sage ich: „Versuchung“ bedeutete, „Resultate“ überraschender Art sich vorzutäuschen. Zur Zeit ist es doch den meisten Erregten nicht fremd sich mit darauf zu besinnen, daß nach altem Spruche es nicht „idem“ ist „si duo dicunt idem“. Aber, daß der a.t.liche „geisthafte“ Untergrund der n.t.lichen Männer, ganz zumal Jesu, noch keineswegs ausreichend bewertet wird, bleibt m. E. bestehen.

²⁾ Die ganze Frage, ob Jesus sich für den Messias gehalten habe, gewinnt, wenn man das Profetentum als seine seelische Atmosphäre beachtet, neue Gestalt, glaubliche Beantwortbarkeit mit entschiedenem Ja! Ich wage es, mich noch etwas weiter über meinen Eindruck von Paulus und Johannes, auszusprechen. Beide Jesus, „zeugen“ machen Gebrauch von hellenistischen, philosophischen oder besonders mysterienmäßigen Termini, um thetisch-antithetisch wirken zu können (Aufmerksamkeit zu wecken, „Anknüpfungspunkte“ seelischer Art zu haben). Dahin gehört bei Johannes der „Ausdruck“ „Logos“ (ihm selbst ganz deutlich „das Wort“, gemäß Gen. 1, und doch den Griechen zu recht helfend), bei Paulus „Pneuma“ (als Wesen des „Christus“, seiner

Wir Systematiker müssen uns wohl, soweit es uns gelingen mag, mitkummern um die „exakte“ Erforschung der „Bibel“, zumal des N. T.'s. Ich sehe mich trotz der angedeuteten „kritischen“ Stimmung gegenüber den Wegen, auf denen ich die Exegeten des „heiligen Buches“ der Kirche sich bewegen sehe, natürlich nicht behindert, viele von ihren Leistungen auch als notwendig und höchst förderlich anzuerkennen. Eine besondere Großschöpfung haben die Jahre seit 1926 für das N. T. nicht gebracht. Doch ist es ein hervorragendes Werk, das Walter Bauer 1928 zu vollenden vermochte, (die zweite, völlig neu gearbeite Auflage von Erwin Preußens „vollständigem griechisch-deutschem Wörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur“). Im Entstehen ist ein fast ungeheuerlich großes „Theologisches Wörterbuch zum N. T.“; Herausgeber ist, mit einem ganzen Stabe von Mitarbeitern (ich zähle 40 Namen) Gerhard Kittel. Der erste Band, bis $\gamma\omega\nu\alpha$ reichend, liegt fertig vor und umfaßt rund 800 Quartseiten. Will man über die Entwicklung der „Lexikographie des N. T.'s und seiner Umwelt“ sich orientieren, das Unterschiedliche der Werke seit Wilke-Grimms Clavis (1867 [zuletzt: editio IV. recognita 1903]), nämlich desjenigen von H. Cremer, (zuerst 1866, in neun Auflagen weitererschienen bis 1902, dann neubearbeitet von Julius Kögel: 10. Aufl. 1924) und der beiden soeben erwähnten, so lese man den Aufsatz von E. v. Dobschütz darüber (ThStKr, 104. Bd. 1932, S. 238—254). Semasiologische Forschungen sind neuestens mannigfach angestellt; als jedenfalls umfangreichste nenne ich die von Gustav Stählin, „Skandalon, Untersuchungen zur Geschichte eines bibl. Begriffs“ (1930, 494 S.), ferner Julius Schniewind, „Euangelion“ I, 1927; II, 1931 (zus. 258 S.). Der Anstoß zur Mitheranziehung des vulgären griechischen (hellenistischen) Sprachgebrauchs, der sog. Koine, für n.t.liche Gräzität ist von Deißmann ausgegangen. Sein „Licht von Osten, das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt“, erschien 1908 (die 4., völlig neubearbeitete Auflage mit 83 Abbildungen, 1923, wird schwerlich die letzte bleiben). Wie mir scheint, ist zu er-

als Verkörperung des an ihm selbst erst voll deutlich gewordenen „Geistes“ Gottes): Logos als „Wort“ ist „Vernunft“ (griechisch-philosophisch) und doch mehr („höher als alle Vernunft“), und Pneuma, kaum anders, „Übergeist“. Paulus und Johannes lassen nicht zweifelhaft, was „konkret“ das Pneuma, der Logos als „Wesen“ Gottes sei — beides ist anschaulich und spürbar an der Person Jesu, ihr auf „Erden“ in „Geringheit“, jetzt als „Throngenossen“ Gottes (Kyrios). — Was die Umdeutung hellenistischer „Worte“ und Theorien (etwa auch „apokalyptischer“ Ideen [Schauungen]) bei Paulus und Johannes betrifft, so übersehe man nicht, daß Philo in seiner (d. h. jüdischen) Weise sehr auch analog solche übt.

warten, daß die rabbinische Literatur je länger je mehr mit herangezogen wird für das Verständnis des N.T.'s, vorab die Kenntnis der Umwelt, in der Jesus auftrat und stritt. Ich denke an Forscher wie ich sie I S. 77 Anm. nannte, ferner besonders Oskar Holzmann und Joachim Jeremias, sie alle als Weiterführer der gewaltigen Arbeiten, eines Schürer, der der eigentliche Begründer der „neutestamentlichen Zeitgeschichte“ war (zumal der israelitischen „Volks“geschichte von der Zeit der Makkabäer bis zu der Zerstörung Jerusalems), dann für die Literaturgeschichte der ganzen „rabbinistischen“ Zeit (auch und gerade noch in der Spätgeschichte) an Strack und Billerbeck¹⁾. Sehr erfreulich ist, daß die n.t.lichen Exegeten beginnen der theologischen Grundfrage ihrer Spezialdisziplin nachzugehen, was die Historizität Jesu (die ja von einzelnen outsiders, so immer wieder von dem „Philosophen“ Artur Drews, aber auch dem vorhin genannten P. Jensen radikal bestritten, für Mythologie erklärt wird) dem Glauben der Gegenwart bedeutet. Man erinnere sich an etwas ältere Arbeiten, die ich in I S. 119 vermerkte. Hinzufügen kann ich R. Bultmanns „Jesus“ 1927 und „Der Begriff der Offenbarung im NT“ 1929 (s. noch hernach S. 59 f.). Vortrefflich E. Hirsch, „Jesus Christus der Herr“, ² 1929.

Wohl die bedeutendste Ganzleistung hinsichtlich des Gehaltes des N.T.'s in dem Zeitabschnitt, den ich hier im Auge habe, ist H. Weinells „vierte, völlig neubearbeitete“ Auflage seiner „Bibl. Theologie des N.T.'s (Die Religion Jesu u. d. Urchristentums)“, 1928. Leider konnte v. Dobschütz in seinem vorhin S. 18 bezeichneten Rundblick sie noch nicht mit vorführen. W. hält mit Recht die Zeit der Behandlung der Gedanken Jesu und der Seinen, also vorab eines Paulus und Johannes, in Herstellung eines „Lehrbegriffs“ für abgelaufen, nicht mehr dem Stande geschichtlichen Verstehens entsprechend. Er will ihre Haltung in Form von Religion und Sittlichkeit, ihr personhaftes Sein und

¹⁾ Der unter beider Namen veröffentlichte Riesenkommentar zum Neuen Testament aus „Talmud und Midrasch“, den P. Billerbeck (Pfarrer in Frankfurt a. O.) allein verfaßt, H. Strack (gest. 1922, s. in I S. 77), soweit er noch konnte, durchgeprüft hat (er hatte ja weithin vorgearbeitet), ist 1928 mit Bd. IV, 2 (der noch eine große Sammlung von „Exkursen“ enthält), (Bd. IV allein 1323 Seiten!) im Druck zu Ende gegangen, nachdem 1922 der erste große Band erschienen war. Seit J. Lightfoot, gest. 1675, ist die jüdische Literatur ja von manchen Exegeten verwertet worden, doch ist es erst, seit Strack und Billerbeck in ganz spezifischer Eigenkenntnis und möglichster Allseitigkeit sich ihrer bemächtigt hatten, mehr oder weniger jedem Bibelforscher klar geworden, daß sie mit zu seinen „notwendigen“ Hilfsmitteln gehöre. — Ich gedenke hier auch nochmal A. Schlatters (s. I S. 87 f.), des immer noch unermüdlich schaffenden. Die Schrift von W. Lütgert („A. Schlatter als Theolog innerhalb des Geisteslebens seiner Zeit“, 1932), würdigt ganz speziell seine frühbegonnenen eindringlichen Bemühungen auf diesem Felde.

Wirken, ihre sie leitenden „Erlebnisse“ und „Gedanken“ aufweisen. Auf 505 Seiten zeichnet er in zwei „Büchern“ mit 124 Paragraphen die Entwicklung des „Christentums von Jesus bis zur Anstaltskirche“. Ich kann persönlich in vielerlei W. nicht zur Seite treten. Das tut meiner Hochschätzung seines Werks keinen Abbruch. Das NT ist wahrlich ein Aenigma für die „Forschung“.

Was die Kirchengeschichte betrifft, so ist in den Jahren, die ich hier im Auge habe, als großes Werk neu erschienen der erste Band einer Darstellung ihrer Entwicklung in der Periode des Altertums (bis zum 6. Jahrh.: Justinian) von H. Siegmund (1933); der Verfasser hat soviel geleistet in Einzeluntersuchungen, daß man sich nur freuen kann, von ihm nun das Gesamtbild der Zeit, der sie gegolten haben, gezeichnet zu erhalten. Der Eingangsband reicht bis zum (relativen) Fertigwerden der „katholischen“ Kirche (Mitte des 2. Jahrh.), will sagen, bis zu der ihrer Empfindung nach, im „Kanon“ und ihrer „Amtsidee“ (Bischofstum), noch nicht in der verfassungsmäßigen Gestalt als „Reichskirche“, einheitlichen Kirche: (καθολικός verstehe ich seit langem als „alles was den Begriff ausmacht“, καθολικὴ ἐκκλησία als: einzige „wirkliche Kirche“). Man merkt, daß bei Siegmund jeder Satz, ja fast jeder Ausdruck genau erwogen, „durchdacht“, quellenmäßig „geprüft“ ist. So folgt man dem frisch und „leicht“ geschriebenen Buche ohne „Kummer“, daß literarische Verweisungen auf Spezialuntersuchungen des Verfassers selbst und anderer sich nur ab und zu finden: Nichttheologen sollen das Buch mit „genießen“ können und werden es. Das Haupt der Kirchenhistoriker ist z. St. doch unbestritten noch der 81jährige Karl Müller (Tübingen), der 1929 von seiner „Kirchengeschichte“ (die 1892 mit einem Bd. I begann) den „Ersten Halbband“ des „Ersten Bandes“, (799 S.), in „völlig Neubearbeiteter“ Gestalt die 2. Aufl. herausgeben konnte: das Gebotene reicht bis zu der Zeit der „Auflösung der Reichskirche“, d. h. bis zu der Periode von Anfang des 6. bis Mitte des 7. Jahrh. (Letzter Name: Dionysius Areopagita). Müller hat bis zur Stunde immer wieder Sonderaufsätze über historische Einzelfragen (wie er sie manchmal als erster entdeckt hat) geschrieben. Keiner, der die ganze Kirchengeschichte so selbständig als Forscher durchgearbeitet hat, wie er. — Die Detailforschung hat neuestens vorab der Zeit gegolten, die Siegmund jetzt eben geschildert hat: der „Urkirche“ und ihrer Gestaltung bis zu den Ansätzen des Papsttums. Zu nennen sind da besonders E. Kohlmeyer und E. Barnikol, welche letzterer in scharfsinnigen Spezialstudien, die bisher zu leicht abgewiesen worden sind, das Urbild der Kirche stark umgestalten möchte¹⁾. — Das Jahr 1933 gab Heinr. Voigt, dessen

¹⁾ Schon in früherem Zusammenhang, etwa I S. 106, hätte ich Freih. Hans

wertvolle große Werke über „Adalbert von Prag“ und „Bruno von Querfurt“ ja früherer Zeit, als ich hier im Auge habe, angehören, Anlaß zu einer sehr eindringlichen kleineren Lehrschrift (109 S.) über „Heinrichs I. Ungarnsieg im Jahre 933“.

In der Dogmengeschichte stehen nach wie vor A. v. Harnack, Loofs,¹⁾ Reinhold Seeberg voran. Letzterer konnte soeben, 1933, von seinem „Lehrbuch“ die 1. Abt. des IV. Bds. „Die Lehre Luthers“ in 4. neudurchgearbeiteter Aufl. (479 S.) herausgeben. Der Band ist seit J. Köstlins Werk (²1901) die erste Gesamtdarstellung der Theologie des Reformators (freilich doch unter dem Gesichtspunkt der „Fortbildung des Dogmas durch die Reformation“, also unter besonderem Interesse

v. Sodens (Sohn Herm. v. Sodens) gedenken mögen, als der, in ähnlicher Weise wie Jülicher so Ergeet des NTs wie Erforscher der alten Kirchenzeit überhaupt, wissenschaftlich wirkt. Sind seine beiden Schriften, die der „Entstehung der christl. Kirche“ 1918, und der Entwicklung „Vom Urchristentum zum Katholizismus“ 1919 gelten, auch populär gehalten, so sind sie doch inhaltsvoll und nicht ohne Originalität. Kohlenmeyers seine Studien gelten der Ideologie der Entstehung des Papsttums. Spezielle Beachtung findet (nachdem H. Strathmann, 1914, da vorangegangen) die Hochhaltung der Forderung der Ehelosigkeit für alle Christen (Entstehung und Arten des Mönchtums) in der Kirche des Altertums; ich denke an Studien von K. Müller, Jul. Wagenmann jun., Hans Frh. v. Campenhausen. — Mein Bericht gilt nur der Theologie. So kann ich, zumal bei der Kirchengeschichte, kaum nicht-theologischer Miterforscher gedenken. Immerhin nenne ich hier doch auch E. Caspars „Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft“ Bd. I, 1930: Römische Kirche und Imperium Romanum, II, 1933: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft; Caspar ist jetzt Mitherausgeber der Zeitschrift für Kirchengeschichte, neben Er. Seeberg und Wilh. Weber (Althistoriker, bewährter Spezialkenner auch altkirchlicher Fragen).

¹⁾ Von Loofs ist eine erstaunlich reiche, eindringende Arbeit über die Anfänge der „Christologie“ hinterlassen worden, die Joh. Sicker 1930 herausgeben konnte: „Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus“ (T. u. U. zur Gesch. d. altchr. Lit., hrsgg. von Ad. v. Harnack u. K. Schmidt, 4. Reihe 1. Bd.); 452 S. Loofs hat den Gedanken (die „Erkenntnis“) vor Augen, daß die älteste theoretische Erfassung des Wesens Jesu Christi die als Verkörperung des πνεῦμα sei. Erst die Apologeten hätten den Gedanken des λόγος und zwar in hellenistischer Mißdeutung der Idee von ihm, die Johannes vertrete, zum Leitmotiv ihrer „Lehre“ über Jesus gemacht. Vielleicht darf ich anfügen, daß ich Loofs weithin zustimme und doch (völlig unabhängig, wie ich mich von ihm „weiß“) um zwei Momente mit ihm streite: ich glaube nicht, daß Paulus eine „reale“ (d. h. personhaft-essentielle) Präexistenz des Messias im Himmel gekannt (oder „anerkannt“) habe, sondern daß die Ur-„verkündigung“ bezüglich Jesu, das Ur-εὐαγγέλιον von ihm, einfach gewesen sei (noch bei Johannes, geschweige Paulus), daß er als der gekreuzigte, aber auferstandene Jesus der χριστός auf Erden war, „jetzt“ zur „Rechten Gottes“ im Himmel sei. Vgl. von mir „Ἀραγμόν? Ἀπραγμόν! Phil. 2, 6. Ein Beitrag zur paulin. Christologie“. ThStKr. 1932, S. 373—420.

an den darauf bezüglichen „Problemen“). Zur Seite steht diesem Werke das von W. Elert, *Morphologie des Luthertums* I. Bd., 1931: „Theologie und Weltanschauung des Luthertums, hauptsächlich im 16. u. 17. Jahrh.“, 456 S. II. Bd., 1932: „Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums“, 520 S. O. Ritschl brachte 1927 mit Bd. IV „Das orthodoxe Luthertum“, 472 S., seine große Dogmengeschichte des Protestantismus zu Ende¹⁾. Im übrigen gehört es zur Zeit, daß Luther endlich in Sonderuntersuchungen bis ins Kleinste ins Auge gefaßt wird. Es ist kaum mehr möglich, allen Einzelarbeiten zu folgen. Gerade die letzten Jahre waren überreich an solchen. Die junge Theologengeneration da eifrigst mit am Werke zu sehen, ist eine besondere Freude. Ich nenne nur wenige Einzelnamen²⁾. Neben Luther ist Zwingli auch, durch W. Köhlers, Fr. Blankes u. a. fortgesetzte umsichtige Forschungen, auf dem Wege zu seinem Rechte zu kommen. Köhler hat ihm eine ganze Anzahl Einzelstudien gewidmet. (Die Ausgabe seiner Werke im Corpus Reformatorum, die 1905 begonnen ist und an der die beiden genannten Theologen beteiligt sind, ist noch nicht abgeschlossen.) Calvin steht für die Spezialforschung noch zurück. Melancthon ist in den Schatten getreten. Doch darf K. Thieme genannt werden, als der aus Anlaß des Augustanajubiläums der wichtigsten Schöpfung Melancthons wohl das gediegenste, (ein bis ins Wortdetail sorgfältiges), Werk gewidmet hat. Thiemes Eifer hat zumal für Luther sehr oft und mit Recht auch den „Ausdrücken“ gegolten und vieles bei anderen Forschern dadurch „zurechtstellen“ können. Ich muß ferner auch der Sammlung der „Fränkischen Bekenntnisse“

¹⁾ Auch hier muß ich eines Nichttheologen gedenken: Der Philosoph Ottmar Dittrich hat zu seinem großen Werke „Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart“, ehe er mit Bd. IV an die Entwicklung der Ethik „von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters“ (d. h. bis zum Aufstieg der Aufklärung) herangetreten (die 1. Abt. dieses Bandes ist 1932 erschienen), einen Sonderband „Luthers Ethik“, 1930, dargeboten. Dittrich ist voll orientiert über die theologische Forschung bezüglich der Zeit der Reformation und Orthodogie. Und er hat da durchaus selbständig nach den Quellen gearbeitet!

²⁾ So Erich Seeberg, der 1929 in einem ersten Bande „Luthers Theologie. Motive und Ideen“ (das Werk will nicht allseitig sein und ist anders begrenzt als das seines Vaters Reinhold S.) die „Gottesanschauung“ des Reformators durchleuchtete. Joh. Sicker, neben ihm E. Hirsch und H. Rückert, gaben (ebenfalls 1929) leidigerweise Luthers Hebräerbriefvorlesung heraus, ohne sich miteinander verständigt zu haben. P. Althaus, K. Stange stritten freundschaftlich um Luthers „Vorstellung“ von „Unsterblichkeit“. Luthers Kirchenidee behandelten P. Althaus, E. Kohlmeyer, (auch ich selbst), seine Abendmahlsidee P. W. Gennrich, S. Hildebrand, (auch ich), seine Rechtfertigungs-idee R. Hermann, H. Hermelink, W. v. Loewenich, G. Merz. Weiteres s. alljährlich im bibliograph. Beiblatt zur Theol. Lit. Ztg.

(als „Vorstufe der C. A.) von Wilh. Ferd. Schmidt und K. Schornbaum (1930) gedenken. Das Gedächtnisjahr des Kl. Katechismus, 1929 hat den vortrefflichen „Historischen Kommentar“ Joh. Meyers gebracht¹⁾. — Auch den „Schwärmern“ wird 3. St. viel Quellenforschung zu Teil. Ich möchte da ehrend wenigstens nennen G. Bossert (Pfarrer in Württemberg, gest. 1925), aus dessen Nachlaß 1929 ein Band von 1199 Seiten „Urkunden der Wiedertäufer des Herzogtums Württemberg“ herausgegeben ist. B. hatte seit Jahrzehnten eine Menge spezieller Untersuchungen voraus geliefert.

2.

Wenn ich zur systematischen Theologie übergehe, so komme ich zu dem Gebiete, das neuestens wohl das geschäftigste geworden. Soll unsere Theologie den seelischen Antrieben der „Jetztzeit“, der Wendung unserer Geistesverfassung, die so eigentümlich spontan eingetreten, richtiger gesagt: zu Bewußtsein gekommen ist, gerecht werden, so muß dieser Zweig in der Tat besonders gepflegt, beschnitten, mannigfach belebt werden. Es fehlt nicht an solchen, die aus der Theologie in die Philosophie geflüchtet sind. So H. Mandel, den ich I S. 111 noch als „modern — positiven“ Theologen buchte (er war das auch in echter Weise ursprünglich, ist dann aber weit abgerückt; s. seine „Wirklichkeitsreligion. Religion als Sinnggebung der Wirklichkeit“, 1931; Stichwort: das „Leben“, seine „Unergründlichkeit“; keinerlei bestimmter Gottesgedanke — Religion mystisches „Tiefenerlebnis“ — mannigfach an den Schleiermacher der „Reden“ erinnernd). Ferner Kurt Leese, „Die Krisis und Wende des christlichen Geistes“, 1932, wesentlich beeinflusst

¹⁾ Die Weimarer Lutherausgabe mit ihren bis heute 80 Quartbänden geht langsam ihrem Abschluß entgegen. O. Albrecht, der Nestor der Herausgeber, bleibt der hervorragendsten einer. Streifen möchte ich es wenigstens, daß allmählich auch die mittelalterliche Theologie, die eigentliche Scholastik, bei den evangelischen Theologen Interesse findet. Die beiden Seeberg sind da Erwecker. Luther war wirklich ein „scholastisch“ durchaus gesculter Theologe. Er kannte auch Augustin gründlich (auch dieser hat wieder junge Theologen zur Forschung gelockt: Dörries, Haenchen, Peter Brunner, [Benz]). Es ist noch keineswegs ausreichend gelichtet, was Luther „gelernt“ und von gelerntem „behalten“, bzw. in seiner Weise als „Kirchenlehre“ sich eingepägt gehabt. Auch was Staupitz als Theologe für Luther bedeutet hat, ist (von Ernst Wolf, 1927) zum erstenmal eigens untersucht worden. — Die Kirchengeschichte nach der Gegenreformation (also ab 1689) ist als ganze nicht neu dargestellt worden. Doch ist der 4. Teil des von G. Krüger herausgegebenen „Handbuchs“ (s. darüber in I S. 106), der ihr gilt, in 2. Aufl. erschienen (Stephan und Leube sind die Bearbeiter). Die hundertste Wiederkehr des Todestags Goethes 1932 hat schon im Voraus wertvolle Arbeiten von weiterem Umblick gezeitigt; G. Krüger (Die Religion der Goethezeit, 1931) und K. Aner (Die Theologie der Leisingzeit, 1929).

durch Klages, auch Tillich, (Mandel ist im Amte eines Professors der Theologie in Kiel geblieben, Lese aus seinem Pfarramte in Hamburg geschieden, jetzt Dozent der Philosophie). In der Neigung, die Theologie „philosophisch“ zu betreiben, steht neben beiden K. Bornhausen (letzte Schrift: „Fünffaltige Religion“, 1932; er ist und bleibt doch als Schüler nicht nur Troeltschs, sondern auch W. Hermanns, von Christus bestimmt¹⁾). — Als theologische Religionsphilosophen sind Rob. Jelke und W. Koepf hervorgetreten. Vgl. von jenem das 1927 erschienene, eine Reihe früherer Schriften und Aufsätze überhöhende, die darin schon mehr oder weniger klar ausgeführten Gedanken zum Abschluß bringende Werk „Religionsphilosophie“. Jelke ist von dem Gedanken geleitet (beherrscht) daß es ein sachlich oder „wesenhaft“ einheitliches „religiöses Bewußtsein“ gebe, das sehr verschiedene „Inhalte“ in der Geschichte zeige, aber phänomenologisch als stets das gleiche sich erkennen lasse. Er behauptet zugleich ein religiöses „Apriori“, wobei er doch aber scharf unterscheiden will die in ihm sich darstellende „Anlage“ des Geistes auf Erfassung, „formende“ Aufgreifung des Absoluten, bezw. eines Überweltlichen, eines „Seins“ über allem Relativen, (also des Unbedingten im Unterschiede von jedem, auch für den Geist, höchsten „Bedingten“), und den „Gegenstand“ selbst, das konkret eigenhafte Sein des Absoluten. Für die „Erkenntnis“ des letzteren d. h. des wirklichen Gottes sieht Jelke sich auf die „Offenbarung“, abschließend die christliche, gewiesen. Also man hat nach ihm „Wesen“ und „Wahrheit“, ich darf vielleicht sagen, die allgemeine Idee und die besondere spezifische Art der „Religion“ zu unterscheiden, sich ausdrücklich zu besinnen, daß es zweierlei ist, von der Religion rein als „solcher“ (als psychischer „Funktion“) und der inhaltlich bestimmten, durch die Offenbarung (in Christo) definitiv ausgeprägten,

¹⁾ Ich verweise für Lese (und Mandel) auf den Aufsatz von H. Stephan in der ZThK 1932, S. 324—340. Mandel, Lese, Bornhausen wollen dem Christentum zur Ausweitung verhelfen. — Im Vorausblick auf das, was ich im weiteren zu bieten habe, bemerke ich, daß ich unmöglich auf „alle“ Leistungen der Zeit, die ich im Auge habe, eingehen kann. Ich notierte II S. 18 die Sammlung von „Berichten“ über die verschiedenen theologischen Disziplinen und ihren jetzigen Stand, die 1927—29 erschienen. Zu Stephans Rundschau über die systematischen Probleme und Leistungen gerade auch der Zeit seit dem Kriege und „jetzt“ (das war 1929) nahm ich Stellung in meinem Aufsatz Christl. Welt, 1929, Nr. 11 (Sp. 514—528). Verschiedenes habe ich da, wie Stephan, genannt und beleuchtet, was ich im weiteren meine übergehen zu dürfen. Nichts veraltet so schnell, als wissenschaftliche Leistungen durchschnittlichen Charakters einer „Zeit“. Man soll da nur nicht „weisagen“ wollen, also im Moment manches als Zeit„historiker“ nennen, was vielleicht bald nachher es nicht mehr verdient. Immerhin bitte ich Stephans (und meinen) Bericht von 1929 zur Ergänzung beachten zu wollen.

end, „gültigen“ Form. Nur, daß man wissen darf, erkennend sich überzeugen kann, daß die Wahrheit des Gottes „Jesu Christi“ aufnehmbar, ihrer selbst bewußt ist in Kraft eines Apriori der „Vernunft“ oder des Geistes, der sich mit dem wirklichen Gotte als „Geist“ berührt, dadurch zugänglich ist für dessen „Offenbarung“. Jekkes Gedanken berühren sich unverkennbar mit denjenigen Schleiermachers: die Idee von einem Apriori „der Religion“, (die Troeltsch aufgebracht hat), ist mutatis mutandis, d. h. psychologisch weiter analysiert, der Intuition entsprechend, die Schleiermacher erfüllte. — Inhaltsreicher als Jekkes (klares) Werk ist dasjenige von Koepp, „Panagape. Eine Metaphysik des Christentums“ I, 1927; II, 1928. Es geht sehr viel genauer auf die „Mitarbeiter“ auf dem weiten, so philosophischen, als zumal auch theologischen Gebiete ein. Ich könnte es seiner Art nach bezeichnen als „Einführung in das Grundproblem der Theologie oder die Möglichkeit theologischer Seinsdurchdenkung als entscheidender Wirklichkeitsergündung“. Das Werk ist noch nicht abgeschlossen. Es kommt eigentlich erst an die Grenze der Vorfragen und öffnet den Fernblick auf die „Gnosis des Glaubens“. Wie es scheint, plant K. vier Bände. Doch spricht er sich darüber noch nicht näher aus. Eine weitere Schrift „Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie“ 1930 (104 S.), zeigt, daß er durch genaueres Eindringen in Barth'sche Thesen zwar durchaus nicht an seinen zuvor entwickelten Ideen zweifelhaft geworden ist, doch aber jetzt erst die ganze Tiefe seines Leitwortes „Panagape“ sich zur Empfindung gebracht hat. Ich halte K.'s „Thema“ in der Tat für abgrundtief, glaube aber auch schon nach dem, was er bisher entwickelt hat, das Werk durchaus als ein bedeutungsvolles bezeichnen zu dürfen. Der Titel „Panagape“ will den „Realismus des Glaubens“, des neutestamentlichen Gottesgedankens, zum Ausdruck bringen, der Zusatz, „Eine Metaphysik des Christentums“, die theologisch-wissenschaftliche Aufgabe (K.'s Zuvorsicht) kennzeichnen, diesen Gottesgedanken als glaubbar, tiefste Durchdenkung des Seins als Einheit aufzuweisen. Das von K. überhaupt erstmals geformte Wort „Panagape“ sei, meint er, kaum übersetzbar, nur vom NT her deutbar, nämlich als „Reines Schenken“. Daß solches dem Sein als aeternum nunc praesens zu Grunde liege, sei in Christo, dem „Worte Gottes“, dem Logos, in historischer Momentalität (in kontingenter Form konkret an dem „Kreuz“) offenbar als das „Weltgeheimnis“. Das Sein müsse „monistisch“, wenn man so sagen wolle: „pantheistisch“ verstanden werden, nur daß „Panagape“, im angedeuteten Sinne, das „Pan“ hinstelle als die Verwirklichung, ewige Selbstdarstellung, Selbstauswirkung Gottes, des allein a se seienden Schöpfers, in nie versagendem Sichgeben zur

Angleichung seiner Schöpfung an sich, den wesenhaft nichts denn Sich-Schenger. Es ist wirklich kaum voll zum Ausdruck zu bringen, wie K. Gott und Sein (Gott und Welt) ebenso sehr in Unterschied wie in Einheit: „fertig“, aber als „Allsein“ sich „auslebend“, also gewissermaßen immer auch neu „werdend“, vor Augen hat. Es wundert mich nicht, daß die „dialektische Theologie“ es ihm angetan hat. K. streitet aufs schärfste wider alle Religions„philosophie“, die von sich aus bemessen will, was „Gott“ sei, sein „könne“. Metaphysik ist ihm letztlich eben als denkende Erfassung der Offenbarung Gottes (in Christo) Theologie. Ich denke, daß ich ihn recht verstehe, wenn ich meine, K. sei geleitet von I. Joh. 4, 16 ff., wo der „Theologie“ die Aufgabe gestellt ist, die Ideen „θεός“ und „ἀγάπη“, jede für sich und als doch identisch zu „ergründen“, so zwar, daß beide sich darstellen in einem „ἔστιν“, in dem wir als „glaubende“ mit sind. — Vgl. noch von Fr. Traub die prinzipielle Studie „Bedarf die Theologie der Philosophie?“ Stud. u. Krit. 1933, S. 248 — 315 ¹⁾.

Von den konkret-theologischen Werken der Zeit nach 1926 ziehe ich vorab diejenigen in Betracht, die der fortgesetzten Erwägung der Bedeutung der „Geschichte“ für den (christlichen) „Glauben“ gelten, eigens daran ihr Thema haben. Ich gedachte solcher in der neueren Zeit schon in I S. 72 ff. u. S. 117 ff., darunter auch eines kleinen Buches (61 S.) von Fr. Traub, 1926; es ist eine lichtvolle Übersicht über die ganze, im einzelnen viel verwirrte Entwicklung des Problems seit der Aufklärung (Samuel Reimar, Lessing). Daß das „Dogma“ von Jesus Christus in seiner ontologisch-spekulativen Ausgestaltung an

¹⁾ Wir haben 1930 eine inhaltvolle, gutübersichtliche Schrift von G. Niemeyer, „Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart“, erhalten. Ob der Verfasser Philosoph oder Theologe sei, ist nicht zu erkennen. Anzuerkennen ist jedenfalls, daß er ernstlich auf theologische Mitarbeiter geachtet hat. Er bringt durchaus sorgfältig zu Wort (beurteilt mit lebendigem Sachinteresse) die in Betracht kommenden Leistungen von Jul. Kaftan, (als „Gegenwart“ hat er also die Zeit rund von 1880 an vor sich), M. Reischle, Aug. Dorner, E. Troeltsch; R. Otto, G. Wobbermin (Rob. Winkler), Heinr. Scholz, E. Pfennigsdorf, K. Girgensohn, W. Grün, Fr. Heiler, P. Tillich u. a.; Jelke und Koepf werden nur gestreift bzw. literarisch „vermerkt“, (die Werke dieser beiden, die ich soeben vorgeführt, sind dem Verf. noch nicht zur Hand gewesen). Die Philosophen, die N. nennt (die meisten großen Namen um und seit 1880 trifft man), notiere ich nicht eigens. Das Buch (205 S.) ist höchst willkommen. Daß es Lücken aufweist, ist bei der Fülle von Namen und Schriften, die in Betracht kommen, auch bei Begrenzung auf die „Gegenwart“ (sagen wir: „die immer noch“ oder „gerade jetzt“ befolgten Methoden und die „Grund“ auffassungen von Religion und Philosophie) kaum zu vermeiden. Aber man ist doch etwas befremdet, daß z. B. in dem ganzen Abschnitt I, „psycholog. Methode“, S. 21 — 67, der Name Beth nicht vorkommt.

der historischen Forschung gescheitert ist, bleibt ebenso das Resultat dieser Entwicklung, wie, daß die Person Jesu aus der „Geschichte“ insoweit nicht gestrichen werden kann, als sich auf das Bild, den inneren Eindruck, von ihr der Gottesglaube der evangelischen Kirche gründet. Im wesentlichen mit Traub übereinkommend hat G. Wehrung 1933 in einem großen Werke („Geschichte und Glaube, Eine Besinnung auf die Grundsätze theologischen Denkens“, 482 S.) das Thema wohl soweit zum Abschluß gebracht, als die Begriffe „Geschichte“ und „Glaube“ einen 3. St. gültigen Gemein„sinn“ haben. Danach bedeutet Geschichte das abgeschlossene „Geschehen“, der „Glaube“ (besser: „das Glauben“) immer einen lebendigen „Akt“ der Gegenwart. Die Frage nach dem Verhältnis der Geschichte Jesu und des Glaubens an eine in ihr „vollendete“ Offenbarung „Gottes“ trifft jedenfalls den Ursprung und damit das Recht dieses Glaubens in dem, was das N.T. von Jesu Christo berichtet, „bezeugt“. Der Begriff sowohl der Geschichte als des Glaubens ist dabei vielleicht überspitzt. „Geschichte“ kann auch Dauergeschehen, nie für die Menschheit oder den Einzelnen „vollendetes“ Erleben sein und Glauben ein nie „fertiger“ Akt, ein Dauer„verhalten“ qualitativ gleichen und doch konkret immer neuen Gepräges. Dann ist „Offenbarung“ Gottes und „Menschenglaube“ stetige Vergegenwärtigung, Momentanisierung, „überzeitlichen“ Geschehens und sich angleichenden Verhaltens. Ich meine zu sehen, daß Koepps „Metaphysik des Christentums“ in dieser Idee von Geschichte und Glauben ihre wissenschaftliche Grundlage suche. Traub und Wehrung halten sich mehr in psychologischer Verdeutlichung der möglichen Zusammenhänge des so Geschehenen wie Geschehenden, sie werden nicht müde — mit Recht — zu betonen, daß es für den Glauben nicht um objektivwissenschaftliche Begründung, Rechtfertigung, denkende Begründung (in solcher nur um „Unwiderlegbarkeit“) dessen sich handele, was an der Person Jesu ihn in Anspruch nehme, nämlich zu einer willenhaften „Entscheidung“, einen Entschluß zur Bejahung („Anerkennung“) ihrer als „Bild“ des Letztwirklichen, „Gottes“. Der Glaube sei sich bewußt, daß der wirkliche Gott undenkbar, ohne Blick auf Christus für den Menschen (seelisch) „nicht vorhanden“ wäre. Wehrung zerlegt diesen Gedanken in zwölf Thesen, deren Klarstellung bei ihm hundert Seiten verlangen. Und er bietet dabei im Einzelnen viel Originales. Zweierlei scheint mir bei ihm, wie bei Traub und Koepp, im Rückstande zu bleiben, a) die Erkenntnis, daß „Offenbarung“ ein „Kundwerden“ darstellt, das eo ipso bezwingende Vergewisserung um „Wirklichkeit“ des „Geoffenbarten“ ist; im Glauben fühlt der Mensch „Gott“ in Christo über sich gekommen. Das Zweite ist: b) daß es eine Frage für sich darstellt, ob und wiefern „Über-

lieferung" gleichwertig werden oder sein könne, mit Neu- oder auch Stetsgeschehen. Es ist das Problem des „Wortes Gottes“, das da aufsteigt, (hier vorab in vergangener Zeitform: der „historischen“ Erscheinung Jesu als „Christus“ [„Messias“ d. h. in israelitischer Selbstdeutung]), zugleich das der „Kirche“ als Trägerin des Glaubens an das Wort. Ist die Kirche Bürge für zuverlässige Überlieferung der Jesus=Christus=Kunde in stets zu erneuernder, jeweils der Zeit entsprechender, die Zeiten „vereinender“ Form als „Predigt“? Was ist es mit Kanon und Dogma?! Wieso versichert die Kirche das Wort Gottes, und dann in der Sache doch es die Kirche, als Eintreten „Gottes“ in die „Welt“? Im biblischen Sinne begegnen sich dabei die Begriffe Logos, Pneuma, Agape. Denn das N. T. stellt unter ihnen allen drei Gott gleicherweise dar als „geoffenbart“ in der persönlichen Gestalt Jesu Christi. So werden sie zusammenzufassen sein, um in ihrer qualitativen Einheit das Problem „Geschichte und Glauben“ in dem Sinne aufzulichten, wie es für die Theologie „das“ Problem ist. Ich sehe eines der Symptome von Zeitenwende in der Theologie darin, daß der Glaube beginnt, für sich die Geschichte der äußerlichen Fassung (als „Historie“), die von der Orthodogie und der Aufklärung her immer noch wirksam war, zu entwinden. Die Theologie kann „jetzt“ erst, und wird jetzt lernen, Kanon und Dogma richtig auf ihren Wert zu prüfen, das bloß Welthafte („Natürliche“, „Vergangene“) und das Überwelthafte („Gotthafte“, „Ewige“) zugleich daran zu „erkennen“. Die Art, wie das 19. Jahrh. an beide herantrat (skeptisch: Aufklärung, Rationalismus, Liberalismus, oder aber traditionalistisch: abstrakter Biblizismus, Dogmatismus, Konfessionalismus) ist im Erlöschen und ein pneumatischer Neorealismus, neovitalistischer Theismus scheint zu entstehen¹⁾.

¹⁾ Es gehört zur Neuzeit (s. in I S. 78 ff.), auch gerade jetzt noch, daß die allgemeine Religionsgeschichte für die Gewinnung des richtigen Religionsgedankens herangezogen wird. Zumal auch Nichttheologen (ich denke an J. W. Hauer) bemühen sich darum. Die Frage nach der Bedeutung der „Geschichte“ für den „Glauben“ greift natürlich in gewissem Maße über in die nach der Stellung des Christentums unter den Religionen, insbesondere den „Weltreligionen“. Für die „Primitiven“ und ihre Religion, will heißen: die Entstehung der Religion, kommt die reiche Forschung des katholischen Theologen P. W. Schmidt, S. V. D., vor allen anderen in Betracht. Nachdem 1913 von seinem Werke „Der Ursprung der Gottesidee“ der 1. Bd. erschienen, wurde dieser 1926 mit fast verdoppeltem Umfang in 2. Aufl. herausgegeben und 1929 und 31 folgten zwei weitere riesige Bände. Es sind mehr als 3000 S. die die drei Bände bringen; noch immer sind 2 Bände für weitere primitive Völker vorbehalten! Schmidt widerspricht (widerstrebt) dem evolutionistischen Ursprung des Gottesgedanken: da kommt schon m. E. die Definition dieses Gedankens in Betracht. Vgl. die gründliche, bestens über

Galten die Werke, die ich bisher erwähnt habe, Fragen, die man wohl zu den Prolegomena der systematischen Theologie, speziell der Dogmatik rechnet, so wende ich mich nun, im Übergang zu den neueren Vollarstellungen, zunächst der letzteren, deshalb vorab zu dem Werke von H. Stephan „Glaubenslehre“, das 1928 in zweiter Auflage (die erste ist von 1920 und ist in I S. 112 berührt worden) erschien und darin „völlig neu bearbeitet ist“ (ohne doch ihren Grundcharakter: „Schleiermacher mit Ritschl verbindend“ [dies in voller innerer Freiheit!] preiszugeben), weil es einen, mich recht belangreich dünkenden Teil enthält nach den beiden, die unter den Titeln I „Der evangelische Glaube“, II „Die evangelische Glaubenserkenntnis“ (dieser die sog. speziellen Lehren der Dogmatik befassend) voranstehen: III „Die Weltanschauung des evangelischen Glaubens“ (S. 261 bis 378). Stephan bietet hier in einer Weise, die Eindruck macht, eine Apologie des Glaubens im Blick auf die Geschichts- und Natur„welt“, in jener vor allem A. Die „Religions“- B. Die allgemeine „Geistes“geschichte (das Gebiet des Logischen, Ästhetischen, Ethischen) vom „Evangelischen Glauben“ aus bewertend, in dieser, C. „Das Weltganze“ von ihm aus beleuchtend! Das Werk gehört zu einer Sammlung von knappen Lehrbüchern, die nur je einen „Abriß“ gewähren sollen. So hat Stephan vieles, ganz zumal in C., dem „Stoffe“ nach nur unvollständig vorführen können: es ist ein Fortschritt, daß er überhaupt die christliche „Weltanschauung“ so in die „Glaubenslehre“ einbezieht. Eine — ich darf ruhig sagen: großartige — Ergänzung dessen, was Stephan in C. berührt, bietet A. Titius in dem (auch in I S. 112 in der ersten Auflage kurz besprochenen, 1931 in zweiter Auflage „durchgearbeitet und vermehrt“ herausgegebenen Werk „Natur und Gott“ (1. 912, 2. 946 Seiten). Titius verfügt über eine Kenntnis der Naturwissenschaften wie kein anderer von uns evangelischen Theologen¹⁾. Das Werk ist überaus fesselnd durch die Fülle

den Stoff orientierende Anzeige von Titius, Theol. Lit. Stg. 1932 Nr. 1. Ich finde allenthalben in der Erörterung des Religions-(Gottes-)gedankens noch viel Unklarheit, dadurch veranlaßt, daß man dabei nicht zwischen „Echtheit“ und „Wahrheit“ unterscheidet. Von daher widerspreche ich großenteils den (ja keineswegs in meinen Augen wertlosen) „Religionsphilosophien“. Vgl. meinen Aufsatz „Gott erleben und an Gott glauben“, StThK, 1923 (ein ganzes Heft!); ich bin dem Problem auch in dem Aufsatz „Das Unbedingte und der Unbegreifbare“, Stud. u. Krit., 1926 (auch Sonderausgabe 1927) nachgegangen. Der „wahre“ (christliche) Gottes-(Religions-)gedanke ist sui generis.

¹⁾ Zu nennen ist noch neben ihm R. Otto: „Naturalistische und religiöse Weltanschauung“, ein sehr viel kleineres, aber feines Werk, das 1905 zuerst, 1909 in „verbesserter“ zweiter, 1929 in photomechanischer dritter Auflage erschien. Otto stimmt im wesentlichen mit Titius überein. Eigenartig ist das Buch des Pfarrers, aber Dr. med. h. c. (!) O. Kleinschmidt „Naturwissenschaft und

seiner „Mitteilungen“ über das, was die Physik, Chemie, Mathematik, Astronomie, Biologie usw. an Kenntnissen und Ideen gewonnen hat. Soweit ich (vielleicht allzu persönlich!) etwas vermisste, ist es eine beschränkte Mitberücksichtigung des seelischen Eindrucks der jede lebendige Vorstellungsmöglichkeit, jede „Sagbarkeit“ ausschließenden Weite und Tiefe des Weltalls. Denkerisch (mathematisch, mit Hilfe der Infinitesimal-„Zeichen“) fixierte rechnerische „Begriffe“ lassen sich irgendwie bilden. Aber die Innenempfindung des Menschengesistes erstarrt bei dem Gedanken an die für ihn seherisch unbegrenzbare Größe des Weltgebäudes und Kleinheit seiner Grundbestandteile, der Atome. Der Geist erlahmt in der Kraft sich zu durchdringen mit, geschweige aufzuschwingen zu dem Glauben an ein Wesen, welches das alles „beherrschte“, erzeugt habe, erhalte, im einzelnen konkret kenne, leite. Nicht die Gottesidee, aber die praktische „Glaubbarkeit“ des Gottes, den das Evangelium voraussetzt, (das Halten an der Zuversicht zu einer „Vorsehung“ alles dessen, was in der „Welt“ geschieht, vollends als Menschheitsleben sich abspielt in historischen Welt- und individuellen Engformen), die scheint der Seele „unmöglich“ zu werden — es sei denn, daß sie sich „blind“ dem (christlichen) Gottesgedanken unterwerfe. Darf sie das? Ich bin weit entfernt, Titius vorzuhalten, er nehme das Denkproblem „Natur und Gott“ nicht ernst genug. Er faßt es sehr energisch auf. Aber der Mensch lebt „geistig“, auch glaubenhaft, nicht bloß vom Denken, sondern mehr als davon, vom „Gemüt“ und von der Entschlußkraft. Da liegt der schwerste Anstoß, in tiefster Erschütterung von dem Eindrucke der „Welt“ und erhebendster Bewunderung dessen, was er geistig „erschaut“, das furchtbarste Schrecknis der „Natur“ für den seelisch wachen Menschen, der das Evangelium „hört“ und glauben „möchte“. Titius' bedeutendes Werk ist, meine ich, keineswegs abschließend, es ist ein unüberhörbarer Mahnruf an die Theologie!¹⁾

„Glaubenserkenntnis“, 1930; es bringt viele kritisch beachtliche, nicht genügend beachtete, auch selbstgefundene Einzel„tatsachen“ vor und meint, „wenn Naturwissenschaft und Glaubenserkenntnis Freunde werden“, so werden für beide Geistesgebiete die Zustände normal werden. Der Verfasser ist voll Zuversicht, daß solche „Zustände“ kommen.

¹⁾ Ein junger Theolog H. W. Schmidt („Zeit und Ewigkeit“, 1927) hat einen Anfang der Durchdenkung der Beziehungen dessen, was Ewigkeit heiße, gemacht. Der Philosoph Heidegger zieht in seinem Werke „Sein und Zeit“ I, 1927, den „Tod“ als praktisch erregendstes Gedankenmoment in Betracht. Theologen kommen da auf die Eschatologie und die Frage nach der „Entwicklung“ bzw. dem Ertrag der Zeit oder Geschichte. So P. Altshaus, jun. in dem gedankenreichen, schon in I S. 111 berührten Buche „Die letzten Dinge“ (1922, vierte neu bearbeitete Auflage, 1933; 353 S.); er hat als erster die Unterscheidung von „axiologischer“ und „teleologischer“

Die Frage nach „Glaube“ und „Geschichte“, „Glaube und Natur“, mit einem Worte, die der christlichen Weltanschauung, ist von noch manchem Forscher aufgenommen worden. Ich gedenke nur (es kann des Raumes wegen nur nebenbei geschehen) dreier gleich sehr beachtlicher Werke, die dem Wert oder Unwert der „idealistischen“ Philosophie in prinzipieller (nur teilweise konkreter) Charakteristik gelten. Entscheidend geht es um die Autonomie des Menschen und seines „Erkennens“ gegenüber Gott und seiner Offenbarung (in bestimmtem Maße auch um das Verhältnis von Kultur und Kirche; vgl. auch schon in I S. 121f. und II S. 8 u. 26f.: Bornhausen). Ich denke an: 1. E. Hirsch, „Die idealistische Philosophie und das Christentum“, 1926; er stellt ein Maß von „noch“ bestehender Nutzbarkeit, nicht tunlicher Vollablehnung und doch erkennbarer Unzulänglichkeit dieser Philosophie im Blick auf den christlichen Gottesgedanken fest. 2. H. Knittermeyer, „Die Philosophie und das Christentum“, 1927; Philosoph, wie er ist, aber durchaus heimisch in der Theologie der Zeit, will Knittermeyer durch die Philosophie über eben diese hinausführen zum „letzentscheidenden Ereignis, das in der Verkündigung von Jesus Christus geschehen ist“, — gedanklich-dialektisch tut er den Unwert aller Philosophie, wie ihren immer wieder sich aufzwingenden Wert so dar, daß der Theologe sich gehoben und geradezu auch verdemütigt fühlt; 3. F. K. Schumann, „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne“, 1929. Schumann will eigentlich dahin führen, das Streben nach „Weltanschauung“ aufzugeben. Es kommt dabei, wenn ich recht sehe, auf eine Art von Wortstreit hinaus. Denn „Weltverständnis“ will Schumann doch keineswegs als gleichgültig oder kurzweg „unmöglich“ hinstellen. Es kommt nur darauf an, es vom christlichen Gottesglauben (Gott „Person“ und „Schöpfer“ — beide Worte oder Begriffe analysiert Schumann eigenartig und bedeutsam!) zu gewinnen, soweit es sich eben gewinnen läßt. „Die Moderne“ ist die „jetzige“ (ob „letzte“?) Phase der Unterstellung christlichen Denkens unter das griechische, das einen der „Mythik entsprungenen Gottes- und Bewußtseinsbegriff“ erzeugte. Dieser Doppelbegriff wieder bedeute, daß der Menschen „geist“

Eschatologie („Norm“ und „Ende“ der Zeit oder Welt Dinge, Ewigkeitsforderung und „abschluß der „Geschichte“) gemacht, auch die Idee des „Jenseits“ zu klären gesucht. Die Frage nach der „Entwicklung“ des „Lebens“ außer desjenigen Gottes selbst (des „Schöpfers“ in jedem Augenblick und doch eben auch des Sehers von „Freiheit“ in seinen Höchst-„geschöpfen“, damit von „Zerstören“ und von Verantwortlichkeit für uns), das Problem, daß (ob) „Ewigkeit“ (Jenseits) so in Erfahrung wie Hoffnung vom Glauben „erlebt“ wird, steht doch mehr erst am Horizont der „Eschatologie“ als in ihrem Mittelpunkt. Die Länge der Zeit und die Größe des Raumes der „Welt“ sind wunderbare Rätsel für den Christen. Müssen wir da verstummen?

versuche und in voller Systembildung auch dazu gelangt sei, von illusionärem Selbstverständnis aus ein Allverständnis (in Pantheismus: Spinoza, der reifste Typus) sich vorzutäuschen. Das Evangelium, seine „Verkündigung“ und die Offenbarung, d. i. Selbst„erschließung“ Gottes in Christus als seinem „Worte“, sei der Gegenpol, der Grund der echten Wahrheitserkenntnis des Menschen von sich und dem „Sein“. Schumann fußt in seiner Kritik am „griechischen“, mystischen, anthropozentrischen, im 19. Jahrhundert „idealistisch“ genannten, auf der Höhe aber da ins Zerbrechen gekommenen Denken in der von J. Rehmke entwickelten Fassung der „Logik“ (und Psychologie).

3.

Ich komme auf die Männer zu sprechen, die für den Moment als die Spitzen der (systematischen) Theologie erscheinen. Wenn ich sage: „für den Moment“, so soll das weder bedeuten, sie seien gerade jetzt aufgetaucht, noch daß ich dächte, sie seien, was man vulgärerweise „Augenblicksgrößen“ nennt! Wieviel Zukunft sie haben, kann ich (natürlich) nicht voraussagen und gedenke ich auch nicht zu ertasten in Abwägungen, zu denen mir, wenn nichts anderes, der Raum hier fehlen würde. Es sind drei Männer, an die ich denke: (alphabetisch geordnet, um nicht subjektiv ihre Bedeutung im Vergleich zu taxieren) Karl Barth, Karl Heim, Rud. Otto. Ich behandle sie nach der Reihenfolge ihres Alters.

1. Rud. Otto, geb. 1869. Er ist von den dreien am wenigsten als „Schulhaupt“ zu bezeichnen. Aber er ist der am weitesten von ihnen „bekannte“. Ursprünglich als ein Lutherforscher sich zeigend, (dann als eindringlicher Apologet, s. II S. 32, Anm. 1), wurde er bei voller Aufgeschlossenheit für Schleiermacher der Wiederbeleber der Fries'schen Religionsphilosophie. Ich habe das schon in I S. 113 berührt, dort auch genaueres ausgeführt über sein berühmtestes Werk „Das Heilige“. Darauf hier nochmals einzugehen, verbietet sich. Es ist nicht zufällig, daß Otto als „Friesianer“ auf die Erkenntnisse geführt ist, die er in dem Werke kundgibt. Und es ist eine wichtige psychologisch-religionshistorische (nicht sowohl „Entdeckung“ als allseitige) „Auswertung“ der Fries'schen Philosophie, daß er die Ahnung so voll zur Geltung bringt in der Erfassung des „Wesens“ der Religion¹⁾. Das Werk ist (seit 1917) augenblicklich bis zur 22. Aufl. 1931 gediehen, (und in sieben Sprachen übersetzt, selbst ins Japanische). Den ursprünglichen Bestand hat O. nicht erheblich erweitert (vollends nicht etwa „grundsätzlich“ korrigiert). Aber er hat ihn in späteren Auflagen (ich weiß nicht, in welcher zuerst, ich

¹⁾ Vgl. für Jak. Fr. Fries (gest. 1843): Rud. Otto, Kantisch-Friesische Religionsphilosophie 1909, 2. Aufl. 1921.

habe „zur Hand“ als erste solche die neunte 1922) reichlich ergänzt durch „Beilagen“. Diese letzteren hat er dann von der 11. Aufl. ab (1923) in einem Buche mit dem Titel „Aufsätze das Numinose betreffend“, das eine Reihe weiterer einschließt, ver selbstständig. Auch damit nicht genug. In der 6. Aufl. den Titel ändernd (er lautet nun: „Das Gefühl des Übernatürlichen“) und alsbald einen zweiten Band (mit dem Titel „Sünde und Urschuld“: beide stattlichen Bände bezeichnen sich als Teil I und II der „Aufsätze“), 1931, hinzufügend, hat er neuestens eine Art Zusammenfassung seiner historischen Spezialforschung in dem Buche „Gottheit und Gottheiten der Arier“, 1932, geboten. Es liegt ihm da an, das Durchbrechen und Reifen der „Idee des Göttlichen“ speziell bei unseren arischen Verwandten in der Vorzeit (in den Veden) klarzulegen. Noch eine ganze Reihe spezieller religionshistorischer (indologischer) Untersuchungen hatte O. vorher dargeboten, die ich nicht einzeln hier auch nur nennen kann. Er kennt von Reisen her (von Marokko bis Japan) aus Anschauung die Völker und Religionen, über die er geforscht und gesonnen hat. Kein Wunder, daß er von den deutschen Theologen der „weltbekannteste“ geworden ist. O. verwendet seine Kenntnisse natürlich auch zur Vergleichen der hochstehenden indischen Religionsformen mit unserer christlichen. So eigens in dem Werke „Indiens Gnadenreligion und das Christentum“, 1930. Er erkennt nicht die „Verwandtschaft“ der Bhaktireligion und ihrer Heilsidee mit der christlichen, aber doch auch in keiner Weise den Abstand. So ist er durchaus für seine Person christlicher, evangelischer Theologe geblieben, so warm er für die eigentliche Edelform der Hindufrömmigkeit empfindet. Er ist auch den christlichen Eigenproblemen nicht etwa fremd geworden. Ich brauche nur auf seinen großen Aufsatz „Wert, Würde und Recht“ und dessen Fortsetzung in „Wertgesetz und Autonomie“ (beide in ZThK, 1931) als ein Zeichen dafür hinzuweisen, daß er sich unserer Theologie nicht hat entfremden lassen¹⁾. Er bleibt, wie die Aufsätze zeigen, auf der (Kant-)Fries'schen Linie auch in der Ethik. Auf dieser Linie — genauer von Fries' theologischem Hauptfortbildner, de Wette, her (O. schätzt letzteren sehr, hat ihn in gewissem Sinne wieder entdeckt) —, dann vollends getrieben von seinen indischen

¹⁾ Mir nicht zu Gesicht gekommen sind zwei weitere Fortsetzungen der genannten Aufsätze: „Das Schuldgefühl und seine Implikationen“, sowie „Das Verantwortungsgefühl“, beide ebenfalls 1931, aber in „Ztschr. f. Rel. Psychol.“ Wie mir scheint, sollen alle vier (weiter noch vermehrt) als ein Buch unter dem Titel „Sittengesetz und Gotteswille“ erscheinen. O. unterscheidet, und hat darin ja sicher recht, die religiöse und (bloß) gewissensmäßige Seite (das spezifisch gotthafte, vor Gott zur Empfindung gelangende und das persönlich unter Menschen sich geltend machende Moment) am sittlichen Bewußtsein und Erleben.

Eindrücken, ist ihm für unser evangelisches Christentum offenbar das Bedürfnis erwachsen, die „Feiern“ als Ausdruck der „Religion“ ganz anders, viel nachdrücklicher zu betonen, als uns geläufig ist. Er ist literarisch und praktisch unermüdlich wirksam dafür, daß unsere evangelische Kirche ihre „Gottesdienste“ reicher, ergreifender gestalte. Besonders liegt ihm an, das „Heilige Schweigen“ als ein Moment den Gemeindefeiern einzufügen. Den müden, schmerz erfüllten und den lebendigen, freudigen, „frommen“ Seelen sei es im Grunde gleich sehr ein Bedürfnis, auch der Mystik, der reinen „Versenkung“ in „Gott“, im Gottesdienste Raum zu gewähren. Das Sakramentale sei viel stärker zu betonen, als uns geläufig sei. (Wir haben ja Taufe und Abendmahl, aber — wirklich — sie sind vielfach fast „leerer“ Brauch geworden. Intuition und Stimmungssammlung fehlen!) O. katholisiert nicht. Eher muß man das (leider) von F. Heiler, dem Konvertiten, tiefen Ergründer des „Gebets“ (seiner Typen, vgl. schon in I S. 116) sagen¹⁾, der ihm in seinen Bestrebungen hinsichtlich der Verfeinerung, geistlichen Vollgestaltung unseres „Kults“ zur Seite steht. Heiler will auch die Amtsbetrauung des „Geistlichen“ durch Handauflegung in (wie er meint, ihm für seine Person durch Weihung von seiten eines orientalischen Bischofs gelungener) Verbindung mit der „Urkirche“ (Wiedergewinnung der [„priesterlichen“] *successio apostolica*), sakramentalisch gestalten. Daran denkt O. nicht; er sieht und ihn drückt es, wie sehr das Verständnis der Andacht und ihres Wertes für echte, gerade auch evangelische Frömmigkeit abhanden gekommen, daß unsere Feiern allzusehr zu Versammlungen zum „Anhören“ eines „Vortrages“ geworden sind²⁾.

¹⁾ Indem ich des ausgezeichneten großen Heiler'schen Werkes (5. Aufl. 1923) gedenke, möchte ich doch auch aufmerksam machen auf „das kleine“ (48 S.) inhaltvolle von K. Aner, „Das Vater unser in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit“, 1924; es ist recht lehrreich. Heiler gibt seit 1918 eine Monatschrift (Jahrgang XV 1933) „Die Hochkirche“ heraus. Eine Sammlung seiner darin erschienenen „Aufsätze“, sowie von „Vorträgen“, die er gehalten, hat er veranstaltet unter dem Titel, Bd. I, 1926: „Evangelische Katholizität“, 351 Seiten und Bd. II, 1931: „Im Ringen um die Kirche“, 568 S. Er hat sich, wohl definitiv, von der römisch-katholischen Kirche getrennt und ist in Schweden zum Luthertum übergetreten (durch Zulassung zu einer lutherischen Abendmahlsfeier als „evangelisch“ anerkannt worden); orthodox ist er im Sinne der orientalischen (auch anglikanischen) Kirche, in entschlossenem Festhalten am altkirchlichen trinitarischen und christologischen Dogma. (Aus Anlaß ihrer 400-Jahrfeier bot er einen Aufsatz „Die Katholizität der Confessio Augustana“; 78 S.)

²⁾ Heiler glaubt am nächsten in Gemeinschaft zu sein mit W. Löhe (gest. 1872). Er hat eine „hochkirchliche“ Bewegung und Gemeinschaft begründet. Otto ist da nicht „Mitglied“ (so viel ich weiß), nur relativ an ihren Bestre-

2. Karl Heim, geb. 1873. Er ist ohne Frage 3. St. der am meisten aufgesuchte Professor der Theologie, wie seinerzeit etwa Tholuck. Eine eigentliche „Schule“ hat er doch nur in kleinem Umfange begründet. Das hängt zusammen mit der Schwierigkeit, die seiner Art, Theologie und Philosophie in Verbindung zu setzen, eigen ist; er zieht dabei die Naturwissenschaft, speziell die Mathematik entscheidend mit in die Verhandlung. Es ist wirklich schwierig, seinen Gedankengängen zu folgen. Aber es ist begreiflich, daß er stark wirkt durch seinen Zielgedanken, der Theologie, richtiger noch: dem Glauben nicht sowohl wider, als durch die Philosophie freie Bahn zu schaffen, dies wieder so, daß er nicht durch philosophische „Spekulation“ — etwa wie es Hegel zu vermögen meinte — die christlichen Gedanken erst zu deuten und in der so gewonnenen Form zu „sichern“ suchte, vielmehr so, daß er die Philosophie glaubt auf den Punkt führen zu können, wo sie einsehe, daß sie der Theologie ihr Eigentor als „gedankenberechtigt“, vom Denken her „offen“ für die im Evangelium (der Bibel) verkündete „Offenbarung“, zugestehen müsse. Es ist Heim besonders gegeben in anschaulicher, bildreicher Darstellung zu „lehren“, auf dem Katheder (und der Kanzel) besser noch als in Büchern, welche letztere doch nicht etwa unklar, sondern nur nicht „leicht“, sachlich zum Teil

bungen mitbeteiligt. Ihm liegt auch sehr an rechter Ausgestaltung der kirchlichen, biblischen Lesungen, Erzielung von Bewußtsein der „Gemeinde“ hinsichtlich der Bedeutung des „Kirchenjahres“. Siehe dazu v. d. Holz in seinem Beitrag zu der in II S. 18 genannten Sammlung. Auch das „Chorbeten“ möchte O. einführen. In diesen „praktischen“ Fragen ist er literarisch so unermüdlich, wie in den wissenschaftlichen. Neben ihm (zum Teil als „Mitarbeiter“) steht G. Mensching. In seiner allgemeinen theologischen Haltung (in vergleichender Religionsbetrachtung und so zu gewinnender Bewertung des „Christentums“) ist H. Fricke wohl ihm am verwandtesten: (s. seine gedankenreiche Schrift „Vergleichende Religionswissenschaft“, 1928). Bemüht darum, Ottos religionsphilosophischen Ideen, also ihn als Systematiker, zu verstehen, zeigt sich Th. Siegfried in Heft 7 der „Marburger Theolog. Studien“: Grundfragen der Theologie bei Rud. Otto, 1931. (Ob O. mit der „Deutung“, die er bei Siegfried findet, überall einverstanden ist? Siegfried ist Schüler Tillichs). Recht eigentlich kritisch setzt sich mit O. auseinander H. E. Eichenhuth, „Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem“, 1931. An sich besteht da sehr ein Problem. Es ist von Wichtigkeit zu erkennen, daß das Irrationale in Bezug auf die Religion (ich sage: den „Glauben“) nicht ein „Wider-vernünftiges“, Unsinniges, Antilogisches bedeuten darf, vielmehr letztlich nur, wie E. es nennt, ein „Grenzlogisches“. Ein solches im Sinn von „rational“ (logisch: kausal) nicht „voll“ erreichbar, dem Denken als zuvor gegebene Intuition (Ahnung, Gefühl, „Schauung“ spezifischer Art) „sich bietend“, erweist sich (meine ich, nicht E.) das „Objekt“, das der Glaube „Offenbarung“, d. h. Aufgehen einer besonderen „unvergleichlichen“ Wirklichkeit: „Gottes“ in Christo, nennt. (E. endet bei dem Gedanken von Religion ohne „Gott“ als Selbstwesen [ähnlich wie Tillich]).

unnötig stoffbelastet erscheinen. Heim ist ein Theologe sui generis, er kann kaum viel eigentliche „Schüler“ (fortentwickelnde Ausgestalter), eher dankbare „Anhänger“ (mehr oder weniger begreifende „Vertreter“) seiner Ideen gewinnen. Sein Weg ist von einem andern schwer selbstständig mitzubeschreiten. Als Theologe, von da ab, wo er meint erwiesen zu haben, daß der Glaube, der ihm (mit Recht!) ein „Entschluß“ ist, als Wagnis nicht „blind“ zu heißen sei, will er nichts sein als Interpret der Bedeutung Jesu Christi, für die Menschheit, jeden einzelnen Menschen, der Erlöser zu sein von dem, was eben auch der Glaube erst „erfasse“, der Seele lebendig zu Verständnis bringe, von der Sünde. Ich wiederhole nicht, was ich in I S. 119 ff. ausführte (s. auch S. 122 und 152) und nicht glaube korrigieren zu müssen. Heim wirkt auf seine Studenten und wohl jeden, der von seinen Auseinandersetzungen philosophischer Art sich überzeugen läßt, wenn er denn „Christ“ sein „will“, beruhigend, herbstärkend. Und das ist viel! Denn er wirkt zugleich als Theolog nicht etwa wie einer, der die Seele sittlich schlaff, religiös „bequem“ machte. Sollte er als Denker wesentlich „Einspanner“ bleiben, so wird das seinem Ansehen als Theolog keinen Abbruch tun. Schon mancher Einsiedler hat weite Kreise um seine stille Behausung sich sammeln gesehen, die dankbar lauschen dem, was er „sagt“.

Heim hat außerordentlich viel geschrieben. Er ist, wie ich ja schon gesagt, so „Lehrer“ wie „Denker“, so ausgehend wie hervorbringend, nicht bloß „Forscher“ (Theolog, Philosoph), auch „Verkünder“ (Berater im weitesten Sinne: Seelsorger). Ich wüßte keinen in der Gegenwart zu nennen, der so vielseitig in der „Arbeit“ steht, als er! Eine Reihe sowohl großer Predigtsammlungen als vielfältigster Vorträge, — neben seinen historischen (das Mittelalter, die Scholastik, mehr als irgend einer, außer den beiden Seebergs, mitbeachtenden) auch naturwissenschaftliche (mathematische bzw. physiktheoretische) Studien (zum Teil einläßliche „Kritiken“) — sind des Zeuge. Unter dem Titel „Glaube und Leben“ hat er etwa dreißig „Aufsätze und Vorträge“ gesammelt herausgegeben (1926: mir selbst am wertvollsten erscheint der über den „Glauben an ein ewiges Leben“, wo ich ihn als sehr glücklichen — in der Art der Vorführung anfassenden — Künder von Gedanken treffe, die ich selbst im stillen lange hege). Jetzt ist er damit beschäftigt sein „System“ auszugestalten. Unter dem Titel „Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart“ hat er 1931 ein auf mehrere Bände berechnetes Werk mit einem ersten 440 S. umfassenden Bande eröffnet! Heim steht da wirklich mit der „Gegenwart“ in voller Berührung und Auseinandersetzung. Von Philosophen sind es Heidegger und Grisebach, daneben der Mathematiker

Einstein und Spengler, der Deuter der Geschichte, die im Hintergrunde stehen, von Theologen K. Barth, E. Brunner, S. Gogarten, teils wie Genossen, teils wie Gegner. Die Idee der „Dimensionen“ (Raum und Zeit), des Mittelpunktes und der Perspektiven, des Seins und Geschehens, des Ich, Du, Es, des Warum und Wieso, des Tuns und Leidens, Werdens und Sterbens, des Relativen und des Absoluten, des Sittlichen und Religiösen, Gottes und des Schicksals, alle diese modernsten problematischen Stichworte umschwirren einen, endend in der Aufweisung des „praktischen Ausgangspunktes für die Auffassung des Glaubens“, der „Schuldhaftigkeit der menschlichen Existenz“ (ja auch der „Verzweiflung“), der Inhaltsfülle des Wortes „Ewigkeit“. Das Schlußkapitel (das 25.: S. 391—434) legt dar die „Aufgabe einer evangelischen Glaubenslehre in der Gegenwart“¹⁾.

Frägt einer, ob Heims Art Merkmale habe einer „Neuzeit“ in dem Sinne, wie ich oben den aufsteigenden Geist solcher kurz kennzeichnete, so meine ich, das in Grenzen (wie auch bei Otto, von dem Heim ja in concreto sich sehr unterscheidet) bejahen zu müssen. Im wesentlichen ist es seine Abwendung von religiöser, zumal individueller Introspektion, d. h. von Selbstanalyse des Ichs (als Exemplar von Mensch- oder Geist- oder Vernunftsein), an die ich denke. Heim will sich halten und hält sich an dem Gesamtsein, für den Menschen als solchen denkt er an das „Gemeinschafts“-dasein. Otto tut das für die Religion. (Heim dafür, soweit sich bisher erkennen läßt, am wenigsten.) Das Problem der „Kirche“ ist von ihm noch nicht aufgegriffen (von Otto ja freilich auch zu rasch bloß „praktisch“ und „kultisch“). Aber Heim ist nicht mehr „Idealist“, geschweige Romantiker. Und das Problem der „Schuld“ — letztlich doch das für das reformatorische Christentum tiefste am Sein, am „Leben“, an der „Person“! — steht bei ihm schreckend am Horizont und im Zusammenhang mit dem des Schicksals. War für die Renaissanceperiode bis in unsere Zeit (immer noch nachwitternd, auch nicht kurzweg „verwerfbar“!) die Autonomie des am menschlichen Individuum dem Wesen nach „begriffenen“ Geistes die Grundlage —

¹⁾ Natürlich hat Heims Band I schon vielerlei „Berichterstattung“ und „Prüfung“ (Zustimmung, Ablehnung, vor allem „Anfragen“ über den Sinn oder die vermeinte Tragweite sowohl seiner Thesen wie Antithesen) gefunden. — S. Spemann (offenbar ein persönlicher Freund Heims) hat 1932 eine Schrift veröffentlicht „Karl Heim und die Theologie seiner Zeit“. Sie enttäuscht, wenn man meint, in ihr eine Art übersichtlicher Darstellung der Heim'schen Gedanken zu treffen. Es geht dem Verfasser mehr darum, Heim als „Persönlichkeit“ (geistesfreien Pietisten, gewissensernsten Biblizisten, Mann der Mission, richtig einzuordnen in den Zug der Theologen „seiner Zeit“; Heim siehe M. Kähler innerlich am nächsten, nahe auch einem G. Warneck (dem Schöpfer der eigentlichen Missionswissenschaft).

das alte ἄνθρωπος μέτρον τῶν πάντων, ein Nachleuchten der hellenischen Ontologie —, so unterstellt Heim (auch Otto?) alles gedanklich viel mehr einem fremden Metron oder Nomos, dadurch der Menscheng Geist letztlich zu einer Entscheidung für oder gegen Gott gezwungen wird (das „ist“ nicht, aber „wird“ Autonomie — des Gewissens, seiner als Empfängers von Freiheit und Verantwortlichkeit). Das Begriffspaar „Schicksal und Gott“ stellt dem wundersam optimistischen, im Grunde „beheglichen“ Geistwesen der zu Ende gehenden Periode sich als Problem entgegen. Heim wird nicht meinen, sogleich das letzte Wort sagen zu können¹⁾.

3. Karl Barth, geb. 1886. Auch er gehört zu den spezifisch einflussreichen akademischen „Dozenten“ der Zeit. In der jungen Theologengeneration, am stärksten in Norddeutschland, hat er ein Aufhören gefunden, dessen er sich freuen darf. „Freuen“ — es geht ihm ganz gewiß nicht um sein persönliches Ansehen. Aber er hat je länger je mehr die Gewißheit gewonnen, daß es in der Theologie schlechtthin (ja schlechtthin!) ein neues zu pflügen gelte, und daß es ihm geschenkt sei, nun: nicht von sich aus ein „Führer“, jedoch als erster wieder der theologische „Aufhörer“ auf den zu sein, der allein zu reden habe, längst geredet habe, immer rede, auch echte, rechte, schlichte, „bloße“ Zuhörer, „Gläubige“, gefunden habe, am unverkennbarsten an Luther und Calvin, seither aber, fast meint B. sagen zu müssen: je länger, je weniger in der „Kirchen“gruppe, die sich gemäß jenen beiden großen, die reformatorische, protestantische, evangelische nenne. B. hat den Streif der Reformatoren wieder aufgenommen: Das Wort „Gottes allein“! Es ist das Ein und Alles, das für die Kirche, also auch die Theologie, in Betracht kommt. Er hat in ihm den Ruf Gottes selbst vernommen, will, „muß“ jetzt von neuem der Übermittler dieses Rufes an uns „evangelische“ Theologen sein, so gut er „kann“ — in Form von Menschenwort wird Gottes Wort nie ganz „rein“, geschweige „vollständig“, verdolmetscht. B. ist vielfach sehr schroff wider die Theo-

¹⁾ H. E. Eise nhuth hat Heim eine Son der schrift gewidmet: „Die Entwicklung des Problems der Glaubensgewißheit bei K. Heim“, 1928. In der ZThK, 1931, S. 1–26, hat er das Schicksalsproblem aufgefaßt in der Frage nach Schicksal „und Schuld“. Er streitet mit Heim, (auch Heidegger), endet mit Ideen, die mich fragen lassen, ob er mit Schopenhauer oder etwa (Origenes) Jul. Müller (s. in I S. 55), in prinzipiellem Pessimismus, oder in Mutmaßung mythische „Sündenfalls“ der Menschheit in „Präexistenz“, abschließen wolle. (Eisenhuths Aufsatz ist in seiner Gegenüberstellung des antiken areligiösen und des modernen, bei Heim, auch Tillich, [Das Dämonische 1926] religiösen Schicksalsgedankens beachtlich. Man trifft hier gute Orientierung über die Geschichte, die auch der moderne Schicksalsgedanke bereits gefunden hat. — Sehr beachtliche, eindringende Auseinandersetzungen mit Heim bietet in „Stud. u. Krit.“ Bd. 105, 1933, W. Thimme.)

logen von „heute“, er will nicht hochmütig sein, ob er so erscheine, darf ihm, wenn er im Gewissen sich klar ist, auftreten zu „müssen“ wie er auftritt, gleichgültig sein. Er empfindet sich noch als „Prediger in der Wüste“. Es ist ein radikaler Bruch, der in der evangelischen Theologie zu machen ist, er versucht ihn zu machen, ringsum sei man noch (meist) empört über ihn, „höre“ bei ihm Gott noch nicht. B. will nicht als Prophet geehrt sein, will nicht verurteilen, nicht entschuldigen die, welche Gott nicht hören: das „Gericht“, wie die „Gnade“ ist Gott ausschließlich vorbehalten. Er, Barth, weiß sich verpflichtet, als Theologe nur endlich, endlich wieder, wie Luther und Calvin zu verkünden, was es um das „Wort Gottes“ sei.

Ist B. entsprechend für die Christenheit wirklich der Bahnbrecher neuer Zeit, der „Neuzeit“, die nicht so sehr „überhaupt“, in allgemeinem Gesichtssinn, solche bedeutet, als vielmehr für eben sie, die Kirche?! Ich habe in I S. 125 – 131, schon skizziert, was ich an Gedanken bei ihm zu treffen meine. Was er inzwischen, seit ich Obiges schrieb, weiter geboten hat, ist nicht in dem Sinn ein Weiteres, daß es Themata vorbrächte, die er „jetzt“ erst ins Auge faßte: er spricht sich nur „vollständiger“, genauer über seine Gedanken aus, als vorher. B. ist ein eminent produktiver Arbeiter. Ich bewundere im stillen die „Kraft“, die er hat, so ununterbrochen literarisch tätig zu sein. Und er redet immer eindrücklich. Allerdings auch großenteils so umständlich, daß es unmöglich ist, wenigstens für mich in dieser Schrift, anders zu „berichten“ (auch, soweit ich mir das zutraue, über ihn zu „urteilen“), als in Auswahl, will sagen: im Achten auf die Leitideen. Im Jahre 1927 gab B. den ersten Band eines Werkes heraus, das er betitelte „Die christliche Dogmatik im Entwurf“ (463 S.). Er brachte die „Lehre vom Worte Gottes“, sie als „Prolegomena“: Dogmatik sei „Besinnung auf das Wort Gottes“. Schon 1932 konnte B. mit einer 2. Aufl. hervortreten. Auch hier geht es in Bd. I um das Wort Gottes, aber B. hat vorerst nicht mehr fertigbringen können, als „den ersten Halbband“ (er allein schon 514 S.; berechnet ist das Werk auf fünf Bände [in je zwei Halbbänden?]). Eine kleine Überraschung ist die Umsetzung des Obertitels in „Kirchliche (statt christliche) Dogmatik“. Aber es ist tapfer, daß B. jetzt diesen Titel gewagt hat, er zerreißt damit etwas, was noch einigermaßen wie ein Schleier über dem Gedankengewebe lag, welches die 1. Aufl. bot. Ich sondere aus, was mir das Entscheidende dünkt¹⁾.

¹⁾ Die Zeitschrift des Kreises um Barth, worin dieser selbst auch vielerlei Aufsätze (auch Predigten), die ich hier wohl oder übel auf sich beruhen lasse, veröffentlicht hat, führt den Titel „Zwischen den Zeiten“ (1933 im 11. „Jahrgang“). Der Titel ist ein Ausdruck des starken Selbstbewußtseins des Kreises. Ver-

a) Der Gottesgedanke. Ich meine, es komme allem vorab darauf an, daß wir sehen, was für B. das sei, was er „Gott“ nenne. Es ist mit eindringlicher Reflektion der altkirchliche, der trinitarische, wie B. meint „glauben“ zu dürfen, daß er ihn richtig bewerte. Die Frage ist, ob B. ihn so sich vorstellt, wie er gemeint ist, und ob er ihn zurecht als „den“ christlichen, „den“ kirchlichen der Gegenwart vorhalte. Wir, die wir zu Luther oder (und) Calvin halten „wollen“, müssen ohne weiteres zugestehen, daß diese beide ihn festgehalten, mit Nachdruck vertreten haben; sie wollten zweifellos bleiben beim Dogma, das die Zeit „gewonnen“ habe, da noch die Gesamtkirche, nicht bloß der „römisch“, päpstlich bestimmte Teil der Kirche, zu Worte kam, ihren „Glauben“ formulierte, so „bezeugte“. Mit dieser, ihnen als „klassisch“, d. i. als noch echtbiblisch denkend, in ihrem Glauben unerschütterlich, erscheinenden Zeit waren sie ihrem Eindrucke nach einig, brachten sie nur wieder zu Fortsetzung. Freilich, sie waren doch zugleich der Meinung, daß sie sie nicht eigentlich als „Autorität“, sondern als Mitzeugen für die Wahrheit vor sich hätten. Sie fühlten sich in ihrer Pietät da gesichert. So steht mindestens Luther der „alten“ Kirche, ihrer Lehre gegenüber¹⁾. Keine Rolle spielte für ihn dabei der Rechtsgedanke. (Wie es bei Calvin steht, darf auf sich beruhen.) Hätte Luther irgendwie den Eindruck gehabt, daß die alte Kirche den „dreieinigen“ Gott anders in „Glauben“ vor Augen gehabt, als er, richtiger gesagt: anders als die Bibel ihn vor Augen stelle, so hätte er dem Kirchen „recht“ gegenüber (wie es auf den Reichstagen, beim Kaiser auch in Augsburg entscheidend war für die „Duldung“ der Reformation) ganz gewiß getroht, auch angesichts des Scheiterhaufens. Aber nun kommt in Betracht zweierlei: α) dies, daß er seine Heils-idee, seinen Gnaden-(Rechtfertigungs-)gedanken hineinlas in die altkirchlichen Bekenntnisse (vorab das „apostolische“) und Dogmen (die von den ökumenischen „Konzilien“ proklamierten), will sagen: in die Ausdrücke, mit denen durch Männer, die vertrauenswert seien, das „trinitarische“ Wesen Gottes denkerisch fixiert worden. β) Ferner ist zu beachten, daß Luther, doch als Theologe, soweit ein solcher „Wissenschaftler“ ist, Kind seiner Zeit war, auch als Reformator. Seine „sachliche“ Bildung war und blieb durch die Scholastik bestimmt, als Historiker war er technisch noch „unbeholfen“. Geniale Blicke, wie man sie bei ihm trifft, heben die „Schranke“ seines Denkens und „wissenschaftlichen“ Verstehens nicht auf. Ich zweifle nicht, daß B. das alles konzediert. Aber er möchte uns nun raten, geht selbst darin

antwortlicher Herausgeber ist Georg Merz, der treffliche Lutherstudien geboten hat und die Zeitschrift vor engem „Partei“geist bewahrt.

¹⁾ S. von mir: „Luthers Stellung zu d. ökum. Symbolen“. Feilschr., Gieß. 1883.

voran, die Scholastik wieder zu ehren, ihre „Methode“ wieder aufzunehmen: es ist ihm ein Fehler, wissenschaftlich der Grundfehler, daß die evangelische Theologie gemeint habe, sich da freihalten (=machen) zu müssen und zur Zeit vollends trozig, prozig, es ablehne, bei der Scholastik wieder anzuknüpfen. (Er selbst greift dankbar zu Anselm, auch Thomas zurück.) Darüber läßt sich hier nicht verhandeln. Auch ich meine, daß wir im Ernst uns klarmachen müssen, „ob“ (ich sage: „daß“, in I S. 136—146 habe ich von den mein Urteil leitenden „Maßstäben“ gehandelt) wir als Historiker feststellen können, Luther habe wissenschaftlich, theologisch Schranken gerade auch da, wo er glaubensmäßig recht hatte. Seine trinitarische (sic!) Gottesintuition muß bleiben, nicht seine trinitarische Gotteskonstruktion. Wer die altkirchliche Theologie, die von Luther übernommenen „Dogmen“ — es ist ja nicht bloß das von Gottes dreifacher (Homo-) U σ ia, sondern auch das von Christi zweifacher P η nsis, die er festgehalten — richtig würdigen will, muß die „dogmatische“ Christologie (konstruktiv die prinzipielle Entscheidung!), von der aus das „trinitarische“ Dogma — „konsequent“ richtig! — seine Form gewonnen hat, in ihrem „Motiv“, der in ihr sich ausdrückenden Heils-idee, verstehen. Und ein solcher muß des Athanasius Schrift $\pi\epsilon\pi\iota\ \epsilon\upsilon\alpha\nu\delta\rho\omega\pi\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ kennen. Ich sehe nicht, daß Barth sie kennt. Athanasius fragt nach gedanklicher „Sicherung“ des Glaubens an „Rettung“ aus dem „Tode“ zu naturhaft „ewigem“ Leben (nicht etwa auf Erden, sondern wie der nicht bloß „auferstandene“, sondern auch „zum Himmel aufgefahrene“, durch seine „unverkürzt“ gottthafte „Natur“ als den Tod zu töten fähig erwiesene Christus). Luther fragt nach „Glaublichkeit“ unerschütterlicher, im „Jenseits“ erst ganz und in Ewigkeit erfahrbarer Erlösung von der „Sünde“. Athanasius hat Gottes „Macht“ als „Gewalt“ über die Natur, auch ihr höchstes Schrecknis, den Tod, vor Augen, Luther Gottes „Herz“ als Macht der Liebe auch über unser Herz: im letzten Gottes Vaterfreude, aus „Menschen“ ihm angegliche „Kinder“ (durch seinen Sohn Jesus Christus) wiederzugewinnen. Athanasius und Luther widersprechen sich im christologischen, trinitarischen Gedanken nicht — als ob Athanasius „uns“ als ein Häretiker erschiene —, aber sie „entsprechen“ sich auch nicht. Der Theolog, der Dogmenhistoriker sieht, daß jener in „Äußerlichkeit“ geistig ertastet, dieser in „Wesenheit“ ergriffen hat, was der Glaube an dem Christus der Bibel mit Bezug auf Gott erkennt¹⁾.

¹⁾ Athanasius ist Schöpfer des „Dogmas“ von Christus als „ $\epsilon\mu\omicron\upsilon\omicron\varsigma\iota\omicron\varsigma$ “ $\tau\tilde{\omega}\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\iota$, er hat die Kirche vor der Gefahr bewahrt, die Arius heraufbeschworen, daß Christus zu einer Art von wohlthätigem „Dämon“ werde. Was Luther „uns“ ist, war Athanasius für die Kirche seiner Zeit und — nach der Möglichkeit in griechischem Denken (bei dessen Gefährlichkeit für den Christus der

b) Gottes Offenbarung und Wort. Was B. darüber zu sagen weiß, ist nicht minder belastet durch die Unklarheiten seines „Sehens“ und Verstehens als Historiker, wie das, was er von Gottes Wesen sagt. B. will wieder anknüpfen bei der Reformation, sieht aber zu wenig, was an ihr „noch“ der Vergangenheit gehörte. Keine Zeit sieht Neues aufsteigen, ohne daß Schlacken des Alten ihm noch anhaften. Auch die heutige Zeit! Ich denke nicht daran, daß ich meinerseits ohne solche „Schlacken“ (meinetwegen Ritschl'sche! mich gruselt vor dem Titel „Ritschlianer“ nicht!), das zu begreifen oder ergreifen wüßte, was gegenwärtig an Neuem im Durchbruch ist. a) B. hat das Verdienst, die Ideen von „Offenbarung“ und „Wort“ Gottes wieder streng verbunden zu haben. Er bringt da wirklich Töne echtreformatorischen Klanges wieder zu hellem Lautwerden. Ich höre bei ihm, auch in dem, was theologisch unzulänglich ist, die echte Melodie mir ans Ohr dringen, die uns „Evangelischen“ die Melodie des „Christentums“ ist. Ganz verklungen ist diese Melodie nie gewesen, aber „gedämpft“ war sie geblieben, auch als in der Dogmatik — durch Ritschl, wider Schleiermacher (und doch nicht ohne Dank gerade für diesen, der, wie auch der größte unter uns Theologen [Luther], Höheres, Wahreres, erstrebte, als erreichte; [Röm. 7, 18^b]) — das Objektive vor dem Subjektiven, das „Sich anbietende“ vor dem „Schonangenommenen“ zum Thema wurde. B. hat recht: Dogmatik ist Befinnung, er sagt: auf das „Wort“ (ich sage vorerst: auf die „Offenbarung“) Gottes. Er versteht nicht, beachtet kaum das „Wechsel“verhältnis von Offenbarung und Glauben. Noch niemand hat es restlos verdeutlicht. Aber es gilt für den Dogmatiker, es als „Problem“ anzuerkennen und als eine Tatsache sich vorzuhalten, die er, es gehe wie weit es geht, durchleuchten muß. Wie kommt er zu dem „Eindruck“, der Zuversicht, daß wir Menschen vor Offenbarung stehen, nicht einer Täuschung unterliegen? Offenbarung ist ganz was anderes als Entdeckung; Schleiermachers Fehler war, daß er das nicht gesehen. „Entdecken“ wir vielleicht, daß die Bibel, das „Wort Gottes“, Offenbarung „ist“?! Aber wie: gilt es, der Bibel kurzweg zu trauen? Kommt solches Trauen über uns, wir wissen nicht wie? „Schafft“ Gott uns den Glauben einfach so, daß er plötzlich in uns „da ist“? Für

der Bibel!) — der Retter der Kirche überhaupt in ihrer damaligen schweren Krise. Aber „damalige“ Gefahr und Rettung war Phase! Die Kirche des Ostens, die sich an seine Maßstäbe griechischen Denkens „band“ und in Rußland „Welt“stellung behielt, ist „heute“ im Zusammenbrechen. Ihr „Dogma“ war ihre Kraft, wurde ihr religiöses Verhängnis. Sie verstand kraft seiner „Form“ den wirklichen Christus nicht mehr (vgl. mein „Lehrbuch d. vergleichenden Konfessionskunde, I. Teil: Die orthodoxe anatolische Kirche“, 1892, S. 293—303. Auch in dieser Schrift I S. 139 ff.).

Luther war es von dem Augenblicke an kein Problem mehr, wo er das „Turmerlebnis“ gehabt, daß und was Offenbarung sei. Das „daß“ und das „was“ fiel ihm zusammen. Er „konnte“ plötzlich glauben und „wußte“ plötzlich, was es zu glauben gelte. Aber für ihn war es auch nie ein Problem gewesen, ob überhaupt „Gott“ Wirklichkeit habe, daß die Bibel ihn offenbare, unsicher war er nur geworden, was ihm, dem „Sünder“ gegenüber die Bibel „offenbare“. An dem, was die römische Kirche über die Notwendigkeit von „Verdiensten“ ihn „gelehrt“ hatte, war er nicht in Zweifel „an“, vielmehr Verzweiflung „vor“ Gott geraten. Er wäre wohl am liebsten „Atheist“ geworden, wenn ihm das nur möglich gewesen. Es war ihm unmöglich, weil er es nie bezweifelte, daß Gott auch dem Sünder die „religio naturalis“ erhalten habe, sie „jedemfalls“ Restgeltung von der Offenbarung an Adam her habe. B. anerkennt keine religio naturalis. Gut — aber da liegt das Vorproblem: gibt es keine solche Religion (auch ich anerkenne keine solche, keine „natürliche“ Religion [was anderes ist „Naturreligion“]: um sich zwischen dem Christentum und den vielen „Religionen“ durchzufinden, muß man [psychisch] ech te und [wesenhaft] wahre Religion unterscheiden!), so ist der „scholastisch“ kirchliche „Denk“weg, radikaler als auch Luther und Calvin es vermochten, zu verlassen. B. „weiß“ vielerlei historisches, ist aber kein Historiker. Die Scholastik (Anselm) basiert in ihrem „Denken“ über „Gott an sich“ auf der religio naturalis¹⁾. — β) Wir kommen dann wieder zur Bibel. Jetzt zu der „Geschichte“, die sie im Buche festhält, zur Paradiesgeschichte, der Erzählung von Adams Fall. Auch der Bibel gegenüber versagt in B. der Historiker. Doch das soll nicht weiter betont werden, vielmehr nur das, was sein Verdienst bei allem bleibt! Er will „Orthodoxer“ sein, die Linie festhalten, der die Theologie bis zum Dämmern der „Aufklärung“, des „Rationalismus“, folgte. Auf ihr will er das in die Theologie einfügen, was die reformierten und lutherischen Orthodoxen an Bibel, Bekenntnis, Dogma nicht zu seinem Rechte kommen gelassen. Also das „Mittelalterliche“, „Altkirchliche“, soweit ein Luther und Calvin es fortsetzten, soll bleiben, weiter genützt werden. Aber das „Reformatorische“ soll vollends weiter auch als die alten evangelischen Theologen es vermocht, „endlich“ zu Wirkung kommen. B. will nicht katholisieren, will wider Rom, soweit es eben „Rom“ ist, protestieren.

¹⁾ Ich übersehe nicht, daß B. sich gegen die Scholastik gerade auch bezüglich des Gottesbegriffs abgrenzt. Er hat die metaphysischen, philosophischen „Konstruktionen“, die sie versuchte im Sinn. Gottes „Sein“ ist ihm — auch mir — menschlich nicht „denkbar“. Die scholastische Idee einer „analogia entis“ ist ihm geradezu „die Erfindung des Antichrists“: „Ihretwegen“ (sic!) „kann man nicht katholisch werden.“ Das reicht nicht!

Dabei will er hervorholen, was Luther als Tiefstes an der Bibel empfunden gehabt, was vergessen worden, insofern neu ist, letzter Vollsieg Luthers für „Lehre“ und „Glauben“, für Dogma und Bekenntnis werden kann: die Erkenntnis, daß das „Wort Gottes“ immer „Ansprache“ ist, unmittelbare Ansprache an „uns“ so gut wie diejenigen, die es zuerst „hörten“, verkündeten, schriftlich überlieferten, Ansprache d. i. Inanspruchnahme, Herantreten an den Menschen so, daß er merkt, vor wem er in der Bibel stehe. Ja, das ist das Beste, das hoffentlich Fortwirkende an B.s Theologie. Die Bibel ist der Theologie allzusehr zu bloß „historischem“ Forschungsobjekt geworden. Wir Theologen müssen wieder lernen, wie Luther den „Geist“ Gottes in der Bibel zu vernehmen. Denn nur er kennt τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (1. Kor. 2, 10), und sie zu ergründen, ist der Sonderberuf dessen, der „θεολογός“ ist. (Darüber darf nur nicht vergessen werden, daß das Historische an der Bibel das Organ für Gott als Geist und sein „Wort“ ist¹⁾!). Ich gehe nicht weiter auf den Inhalt ein des „Wortes“, der „Rede“, der „Tat“ in Form von Rede, den B. vernimmt; vgl. S. 126 ff. Seine Stichworte sind und bleiben: Gericht und Gnade, Gott der „Unerreichbare“, wiewohl allgegenwärtige, der „Geheime“ und doch, weil und, so weit er will, in actu dem Glauben kundbare. Es ist Luthers Gedanke vom Deus absconditus in revelatione, nur „in verbo“, da immer „ad hoc“, revelatus, den B. erneuert. Ich lasse es auf sich beruhen, wie weit er „Calvinist“ ist, er läßt keinen Zweifel, daß er teilweise Calvin für weiter gekommen als Luther erachte. Wenn er sich über die Idee der Prädestination aussprechen wird, mag man darauf achten, wie weit er Luther verstanden hat. Daß er immer wieder mit „sic et non“ sich als „Dialektiker“ müht, darf gelten, denn wer kann ohne das „Theolog“ sein?!

c) Die Kirche. Ich darf da kurz sein, denn noch hat B. seinen Gedanken nicht voll entwickelt. Es genügt vorerst, daß ich aus der ersten Auflage seiner Dogmatik den § 21 „Die Autorität der Kirche“ hierher

¹⁾ Es kommt darauf an, zu bewerten, was J. St. schon der „orthodoxe“ Bezzel (gest. 1917), neuestens sein Nachfolger (in Neuendettelsau), H. Lauerer (gegen Barth), in der Zeitschrift für Theologie, 1928, unter der Bezeichnung als „Konsequenz Gottes“, geltend gemacht hat. (Die Zeitschrift für T., die R. J. J. herausgegeben hat, führt den Titel „Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theol. Forschung“, sie enthält 25 Abhandlungen. Von „Luther“ ist nicht viel die Rede, mehr vom „Luthertum“). Von Konsequenz Gottes redete die lutherische Theologie bei ihrer These „finitum capax infiniti“ wider die calvinische Behauptung von „non capax“. Sie gilt sicher für die Person Christi, wenn richtig ausgeführt, jedoch durchaus auch für die Bibel als „das Wort Gottes!“ (Die alte Orthodoxie bewertete sie da nicht!)

setze, ich erlaube mir nur einige Unterstreichungen: „Wir können und sollen Gott in der heiligen Schrift nicht anders zu uns reden hören als objektiv bestimmt durch die konkrete Autorität der Kirche, d. h.: durch den Umfang und die Gestalt, in denen das Zeugnis der Propheten und Apostel durch die Kirche zu uns kommt, durch die Deutung, die ihm durch die maßgebenden Lehrer und Lehrentscheidungen der Kirche gegeben worden ist, durch das besondere Gesetz, unter dem stehend die Kirche im heutigen Augenblick die Schrift hört. Aber diese Autorität ist mittelbar, relativ und formal. Unmittelbare, absolute und inhaltliche Autorität bleibt ausschließlich der Schrift als dem Worte Gottes vorbehalten.“ Es wäre unbegründet, B. hier-
nach dessen zu zeihen, daß er „katholisch“ von der Bibel denke. Er denkt „juristisch-bekennnismäßig“, wie die Orthodoxie, die aus der Reformation erwuchs, in Vermittlung durch das Konkordienbuch oder den Heidelberger Katechismus, oder sonst ein für verbindlich erklärtes Lehrbuch über das Evangelium, das Wort Gottes in der Bibel „hörte“. B. rechtfertigt das (begrenzt es auch) „biblischer“ (wie er glaubt), als je einer der alten evangelischen Theologen. Aber er versteht Luthers Kirchengedanken nicht, sieht nicht, daß Christenheit und (auch evangelische) Kultgemeinde für ihn, wie für Christus und das N. T., zweierlei ist: Ganzes und Teil¹). „Lehrer“ und „Lehrentscheidungen“ bestehen für die Christenheit nur in der „Schicht“ der Kult- (für uns Evangelische „vorab“ Predigt-)gemeinde. Da führt der „Stand“ der Theologen, aber er hat keinerlei „Autorität“ — auch keiner der Großen in ihm! — für den Inhalt der „Offenbarung“ neben der Bibel selbst²).

¹) Ich denke an Luthers Unterscheidung von zweierlei Sinn des Ausdrucks „Kirche“, er kennt drei „Hierarchien“ in der Christenheit, die Kult- (Predigt-)gemeinde, Hausgemeinde, obrigkeitliche Gemeinde. Die Kultgemeinde trägt ihm nur im Sprachgebrauch den Namen der Gesamtheit: „Kirche“. Siehe meine Schrift „Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff“, 1928. — Luther hat kein Lehrbuch, keine „Institutio religionis christianae“ geschrieben, seine „Katechismen“ sind die einzigen Zusammenfassungen, „Ganz“darstellungen seines Verständnisses des Wortes Gottes; Calvin ist in der ersten Ausgestaltung seiner Institutio von Luthers kleinem Katechismus in der Form ausgegangen, zeigt sich schon da als der bessere „Systematiker“, zugleich der Stimme des Geistes gegenüber nicht gleich feinhörig. — Für Christus und das N. T. vgl. meinen Aufsatz „Der Quellort der Kirchenidee“ (Harnack-Festschrift, 1921, und „Die Selbstauffassung und Gestalt der Urkirche“, ThStKr 1933, S. 97 ff.).

²) Das meint im Letzten ja auch Barth, und Calvin nicht minder. B. schickt seinem ersten Bande ein unzweideutiges Calvinzeugnis darüber wie ein Motto voran, Calvin und er dringen gedankenhaft nur nicht durch. — Interessant war mir, was B. im Vorwort zur ersten Auflage des Band I (1927; nicht auch in dem zur zweiten) bemerkt über die modernen Männer, bei denen er sich „in entscheidenden Punkten theologisch zu Hause fühle“, (er ordnet sie alphabetisch): Blumhardt d. Ä. und d. J., J. Aug. Dorner

4.

Was mir noch obliegt, ist eine nach Möglichkeit kurze Darstellung der Arbeiten, die recht eigentlich durch die Neusituation veranlaßt sind. Vorab muß ich da noch zweier Männer gedenken, die der älteren Generation angehören, aber ihren Weg in Zuversicht weitergehen. Zunächst G. Wobbermins. Er sucht in einer Schrift von 145 Seiten, "Richtlinien evangelischer Theologie", 1929, seiner Methode der Theologie, der des „religionspsychologischen Zirkels“, die so Luther wie Schleiermacher gerecht werde, dem psychischen religiösen Erleben wie der Offenbarung, den Sieg zu sichern. „Zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis“, lautet der Untertitel. Seinen Hauptgegner sieht Wobbermin in Barth. Der Verlag hatte der Schrift einen Werbezettel beigelegt, der mitteilte, er übe „furchtbare Kritik“. Das war, wie ein späterer Neudruck des Zettels zeigte, ein Scherz des Druckfehlerteufels, der bekanntlich ein Schelm ist: es sollte heißen „fruchtbare Kritik“. Und ich bestätige es gern, daß das stimmt. W. rechtfertigt seine Methode in durchaus zu beachtender Weise. — Der andere ist Karl Stange. Er ist überaus produktiv, kaum ein Heft seiner „Zeitschr. f. syst. Theol.“, das nicht eine Arbeit von ihm enthielte. Als Lutherforscher von unzweifelhafter Bedeutung (ein Spezialthema war oder ist da für ihn die Frage nach Luthers Gedanken über das Sterben und die Form des Fortlebens bis zum Endgericht Gottes)¹⁾, hat er die Lutherakademie in Sondershausen gegründet (1932), die ein Zentrum des ökumenischen Luthertums zu werden Aussicht hat. Zu gedenken habe ich hier seines Herantritts an eine Vollandarstellung der „Dogmatik (Erster Band: Einleitung)“, 1927. Es sei die „Vorhalle“ des dogmatischen Systems, in die er einführe, aber gerade da würden „die eigentlichen Entscheidungen“ getroffen, von denen die eigentümliche Gestalt des Systems ab-

(wohl seine reiche, und doch verfehlte, Hegelische, Geschichte der Christologie), Sören Kierkegaard, Herm. Fr. Kohlbrügge (den könne er „füglich doppelt unterstreichen“!), Herm. Kutter, Jul. Müller, Frz. Overbeck (er verkoppelt ihn „dialektisch“ mit Blumhardt d. J.), F. C. Vilmar (bezüglich der Schätzung der Kirche). — Kohlbrügge (gest. 1875) muß einmal eigens dargestellt werden. Der Artikel über ihn in der (Hauk'schen) „Protestantischen Realenzyklopädie“ ist gut, aber nur für den ausreichend, der diesen Vorgänger B.s „historisch“ einzuordnen weiß (beachtlich ist besonders seine Auffassung des usus legis). Er war holländischer Deutscher, von Haus aus Lutheraner, trat über (!) zum Calvinismus, wurde in Deutschland Führer der sich der „Union“ versagenden Reformierten (Pfarrer der separierten Gemeinde in Elberfeld). Barth, der Schweizer, versagt sich der Union nicht.

¹⁾ Seine eigenen Gedanken über das Gesamtproblem hat Stange zusammenhängend dargelegt in „Das Ende aller Dinge. Die christliche Hoffnung, ihr Grund und Ziel“, 1930.

hänge. So spricht er sich aus über die verschiedenen Arten von „Gewißheiten“, die das „menschliche Leben“ tragen. Es ist ihm die Bedeutung Schleiermachers, die „Selbstständigkeit der religiösen Gewißheit auch gegenüber der moralischen (Kant) gesichert zu haben“. Er selbst überbietet Schleiermacher (begegnet sich da mit Wobbermin) in Bewertung der „Geschichte“ (für das Leben überhaupt, insonderheit auch das religiöse): „Der Glaube“ ist die Reife, die „vollkommene Form“ des „geschichtlichen Lebens“. Bisher ist Stange noch nicht an die konkrete Ausführung des Glaubens „systems“ herangetreten. Merkwürdig, daß er kaum (ja eigentlich gar nicht) mit anderen Theologen diskutiert. Seine Grundthese ist, daß man von „Gewißheit des Glaubens nicht reden könne, wenn das was geglaubt wird, nicht in der Form persönlicher Überzeugung angeeignet würde — aber ebensowenig auch, wenn das, was den Inhalt der persönlichen Überzeugung ausmacht, in seiner Geltung nicht von der persönlichen Überzeugung unabhängig wäre“. Die „Offenbarung Gottes“ ist dementsprechend das Wesensproblem für die Dogmatik¹⁾. —

Die Arbeit im Anschluß an oder im Widerspruch gegen Barth ist stärker, als dessen eigene, durch die allgemeine geistige Entwicklung Deutschlands bedingt. Es ist neues Interesse an der Ethik entstanden. Barth „versteht“ sie („die sogenannte Ethik“, sagt er) als die „Lehre

¹⁾ Martin Schulze's „Grundriß der evangelischen Dogmatik“ erschien 1931 in zweiter Auflage, der von W. Kirn 1930 in achter. Neu ist einer von R. Seeberg, 1932; ebenso von P. Althaus ein „Grundriß d. christl. Lehre“ (Dogmatik und Ethik) 1929–32. — M. Rade hat (1927) seine „Glaubenslehre“ fertiggebracht: er hat sie ganz A. v. Harnack gewidmet, berührt sich auch am nächsten mit dessen „Wesen des Christentums“. R. will so zu „Laien“ reden, wie zu Theologen. Darin trifft er sich mit Joh. Müller (s. in I S. 102), der unermüdlich schafft und bei weitem der einflußreichste Theolog unserer Tage ist; seine Werke sind kaum je mit einem Bande unter „zehntausend“ Abnehmern geblieben, bis zu vierzigtausend gestiegen! Das letzte (dessen vierter Band noch 1933 erscheinen wird) ist „Die Reden Jesu“ (I „Von der Menschwerdung“, II „Von der Nachfolge“, III „Vom Vater im Himmel“, IV „Die Verwirklichung des Reiches Gottes“): alles Zeugnis von „Jesus' Erleben“. — Ich nenne hier doch auch mal P. Jaeger (Pfarrer), der vielerlei Feines geschrieben hat. Vgl. besonders „Vom Sinn des Lebens“, 1930. Man hat ihn den „Evangelist für die Gebildeten unserer Tage“ genannt. — Gut, daß die Schleiermacher „forschung“ weiterblüht. Ich notiere: (Pfarrer) W. Barthelheimer, „Schleiermacher und die gegenwärtige Kritik“, 1931 (insonderheit gegen E. Brunner, doch aber selbst auch stark „kritisch“). Die Hauptwerke der letzten Jahre sind G. Wehrung, „Schleiermacher in der Zeit seines Reifens“ (gilt seiner Entwicklung bis 1806), 1927, daneben (Pfarrer) A. v. Ungern-Sternberg, „Freiheit und Wirklichkeit. Schleiermachers philosophischer Reifeweg durch den deutschen Idealismus“, 1931, und „Schleiermachers völkische Botschaft aus der Zeit der deutschen Erneuerung“, 1933.

von Gottes Gebot" und hält es für nicht richtig, sie „anders als einen integrierenden Bestandteil der Dogmatik zu behandeln": sie gehöre in die letztere, „unter dem Gesichtspunkt der Ordnung an den Schluß der Lehre von der Schöpfung", unter dem des „Gesetzes" an den Schluß der Lehre von der „Versöhnung", unter dem der „Verheißung" an eben diese Stelle der Lehre von der „Erlösung". Also der Gedanke von Gottes „Gebot", — man beachte diesen Titel, er stimmt zu Barths primär durchherrschender Idee von Gott als einfach „Herr", schlechthin und „an sich" bloß „Majestät" (Liebe gehört nur als ein „auch" zum Gottesbegriff) — begleitet Barths Dogmatik, bestimmt ihm für die Theologie Anfang, Lauf und Ende der „Welt" und ihrer „Geschichte": es ziemt sich da nicht eher zu „urteilen", als bis das Werk fertig geworden. Im weiteren frage ich bei den einzelnen Ethikern nicht erst, ob sie Schüler Barths seien, oder nur „mit ihm gehen", angeregt oder bekräftigt in ihrem Denken durch ihn.

a) Ich nenne vorab O. Piper, „Die Grundlagen der evangelischen Ethik" (I 1928, II 1930). Das Werk ist sehr gedankenreich, man erschrickt fast, daß die (zusammen) 800 Seiten nur erst „Grundlagen" sein sollen. Den Inhalt auch nur skizzenhaft zu reproduzieren, führt hier zu weit. Ich muß meinen Totaleindruck aussprechen: P. ist stark spekulativ. Vor allem in seinen Ideen über Gott als Schöpfer und die „Mächte" („Dämonen"). Er denkt die letzteren nicht als Personen, sondern als Leid und Sünde hervorruufende, „freie" (aber freilich von Gott geschaffene, daher nur begrenzt freie, auch einmal zum Erlöschen kommende) Gewalten, vorab die drei: Vernichtungswille, Streitsucht, Weltgelüste (P. schreibt griechisch-deutsch: Thanatos, Eris, Hamartia: ich deute hoffentlich richtig sein Verständnis der Ausdrücke). P. ist in erheblich höherem Maße Historiker als Barth und bleibt doch stecken in bestimmten Mängeln der Wertung der Historie: er sieht eigentlich nur „Wechsel", nicht „Fortsschritte" in den Geschehnissen des Lebens der Menschen, Verfeinerungen, Vergrößerungen in der Nutzung der Natur, Zusammenhänge, Spaltungen der Gedankenbildungen. Gewiß kennt er (natürlich Barth ebenso) „Entwicklung", aber keinen Grund für sie: letztlich bleibt es bei bloßen Variationen. Im Gedanken von der Kirche und ihrer Geschichte steht P. wesentlich zu Barth. Beide anerkennen in ihr die Auswirkungen einer „Autorität" nicht „über" das Wort Gottes, aber zur „Auslegung" desselben, welche es letzten Endes, im „Dogma", durch Festlegung der Grundmomente der Kundgebung Gottes in theologischer „Formulierung" übersichtlich für den Glauben mache¹⁾.

¹⁾ Was Piper, wie Barth, übersieht (nicht „merkt") ist, daß in normativen Sifizierungen der „Darstellung" des Worts, der „Lehre", die Kirche als Menschengemeinschaft, speziell sogar in einem „Stand", Herr über das

Im einzelnen ist P. „geschulter“ bezüglich des Dogmas als Barth und tiefer in Luther eingedrungen. Für B. steht alles Geschichtsleben unter der Idee eines Ur-falles und (wie P. es ausdrückt) von den „Mächten“ ausgehenden, immer neuen Antrieben zur Sünde, die ihrerseits unerschöpflichen Reiz hat — wo Gott nicht eingreift, sich „offenbart“ (in Gericht und Gnade), bzw. bis die eschatologische „Verheißung“ von ihm erfüllt wird. Wahrste Sittlichkeit ist Treue in Glauben. Doch ich betone nochmals: P. bietet aus scharfsinniger Durchdenkung seiner Idee und auch aus Gelehrsamkeit viel Anregung, in concreto Förderung. Alles ist (bisher wenigstens) auf Individualethik bei ihm eingestellt. So handelt es sich praktisch nur um die Tugenden der „Frömmigkeit“ und „Nächstenliebe“. (Woran ich in I S. 124 dachte, wo ich anders über P. urteile, ist mir nicht erinnerlich. Natürlich „weiß“ P., daß der Mensch in „Gemeinschaften“ lebt, — aber das erscheint bei ihm wie bloße „Tatsache“).

b) Friedr. Gogarten. Auch er ist erstaunlich produktiv. Seit ich das über ihn schrieb, was ich in I S. 124 — 131 (im Zusammenhange mit Barth) nachzulesen bitte, da ich mich nicht wiederholen möchte, und Gogarten sich auch selbst durchaus treu geblieben ist, (wie Barth, und alle Barthianer, ist er seiner Ideen nur allzu sicher als schlechthin richtiger), so komme ich nur auf das zu sprechen, was er neuerdings an Weiterausführung geboten hat. Es war zuerst das Buch „Ich glaube an den dreieinigen Gott“, 1926. Es hat zum Untertitel „Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte“. Also es ist nicht etwa gedacht als ein „Bekenntnis“, oder dazu bestimmt, Gogartens „Orthodoxie“ spezifisch als berechtigt zu beweisen, sondern es ist eine wissenschaftliche „Untersuchung“, nämlich der wahren, will sagen: der dem Christen, dem „Glauben“, gültigen Idee der „Geschichte“. Ich habe mich unter

Wort wird, sie mag es wollen oder nicht. Durch „Orthodoxie“ und in bewußt oder unbewußt juristischer Bindung bei Deutung des Wortes wird der Geist Gottes gelähmt (wenn ich den Ausdruck wagen darf); der Geist zerbricht ja freilich das „Dogma“ — die Reformation war der „Ansatz“, die Aufklärung der nur erst juristische „Abschluß“ dieses Zerbrechens. Die Gegenwart „soll“ das „Wort“ (den Logos, Christus) endlich pneumatistisch „unmittelbar“ hören „wollen“. Vgl. für P. die Schrift „Theologie und reine Lehre“, 1926. Grundidee ist da der Satz „Die Tatsache der Kirche ist der eigentliche Garant für die Richtigkeit unseres Glaubens“. Aber die Kirche — wie P. sie meint, die *communio fidelium* — ist nur „Tatsache“ für den „Glauben“! Nicht die Kirche garantiert den Glauben, sondern umgekehrt! Auch P. ist sich nicht klar über die „Doppelsichtigkeit“ des Begriffs „Kirche“ bei Luther. Als Luther erstand, gab es nur einen Sinn für den Ausdruck „Kirche“: „Christenheit“. Beide waren eben identisch. Luther lernte begreifen, daß erstere Glaubensobjekt ist, „Rom“ die Christen gewöhnlich hatte, sie mit der Kultusgemeinschaft zu identifizieren. — P.'s letzte Schrift „Gottes Wahrheit u. d. Wahrheit d. Kirche, 1933, ist unklar trotz Scharfsinn. Dogma und „Bekenntnis“ (als „Norm“ der Kirchenlehre!) sind identisch.

dem gleichen Titel „Glaube und Geschichte“ in einem eingehenden Aufsatz („Theol. Blätt.“, 1927 Nr. 7, Sp. 185—196) mit Gogartens Thesen beschäftigt. Er spricht seine Gedanken eigentlich nur in solchen, kaum als problematisch empfundenen, letztlich der einen These aus, daß „Geschichte“ das immer neue „Geschehen“ der Ansprache des Menschen (des „Sünders“) von Seiten Gottes in seinem „Wort“ sei, durch das „der“ Mensch vor die Entscheidung gestellt werde, ob er sein Dasein, die Welt, das Leben und seine Werte, von sich aus in „autonomen“ Verständnis und selbstgewisser Behauptung besitzen und gestalten wolle, oder anerkennen als „geschaffen“, jeden Augenblick schlechthin „abhängig“, also beherrscht, durch ein ganz anderes Wesen, Gott. In Kraft von „Wort“ stelle Gott in der Bibel, in Christo, sich dem Menschen gegenüber. So vermöge der Mensch sich als ein „Ich“ zu erkennen, dem das „Du“ gegenüberstehe, an welchem er sich erst in seinem wahren Wesen als „Geschöpf“ erfasse, als jemand, der sich seinem Herrn entwunden habe in „Abfall“, der sich immer gegen Gott sträube, welcher doch sein Beherrscher bleibe, ihn „geschichtlich“ unter die Drohung und das Erleben von Gericht und (oder) Gnade, mit Hinblick auf ein Jenseits und Ewigkeit, stelle. Am „Wort“, am „Du“ als Gott, könne und solle der Mensch sich begreifen so als Sünder, „Verurteilten“, wie „gerufen“, sich „erlösen“ zu lassen von seiner „Selbstheit“. Es ist, wie bei Barth, auch bei Piper, der „Idealismus“, jene selbstbewußte, götzehafte Schätzung des Menschengesistes als „der Geist“, den Gogarten als die Signatur „noch“ der Zeit ansieht, welcher sich nun doch eine neue Zeit entgegenstelle. Oberste „Idee“ von Gott ist für Gogarten: „Der Schöpfer“, der, ohne den „nichts“ sei, die schlechthin freie ewige Majestät in jedem „Entschluß“, jedem Anspruch (Gebot), jedem Angebot (Gnade). G. sieht in Luthers Schrift *De servo arbitrio* den echten „Luther“, s. schon in I S. 125 f. Es geht weithin um den Wert der „Kultur“. G. will diese etwa nicht ablehnen. Er denkt nicht an Askese, Ablehnung von Kunst und Wissenschaft, ist nicht gleichgültig gegen Volk und Staat, Wirtschaft und Politik, vollends nicht gegen die Kirche in ihrer Weltform. — Es wären noch mehrere, (kleinere) Schriften von G., auch nach 1926, zu nennen. Ich darf (muß) mir genügen lassen an seinem bisher letzten Werke: „Politische Ethik“ (o. J. [1932]). Es ist ohne Frage ein Fortschritt, daß Gogarten hier das Gemeinschaftsleben, auch insbesondere den Staat, durchdenkt, — soweit er für den Gedanken des „Ethischen“ theologisch zugänglich ist. Ich nenne das Buch gern ein bedeutendes; es zwingt zum Mitdurchdenken des Problems, auch, ja gerade weil der Verfasser gebannt bleibt in Vorideen, denn eben die sind in bestimmtem Maße „lutherisch“. Für G. handelt es sich für den Menschen um eine Grunderkenntnis, wie er sie bezeichnet: die seiner „hörig-

keit", unentrinnbaren „Abhängigkeit“. Der Christ, der „Glaube“, weiß, daß Gott „all“mächtig ist und er also in Gotthörigkeit schlecht-hin steht. Wir Menschen seit der Aufklärung, seit dem Idealismus (G. exemplifiziert auf Troeltsch), haben uns verfangen in dem Gedanken von Selbsthörigkeit, in Humanität unter Überhöhung des Gedankens vom Menschentum, das auch die Gotteserkenntnis „immanent“ besitze. Von Offenbarung im echten Sinne dieses Begriffs als einem Gottesgeheimnis, das Gott selbst uns gelichtet habe, durch sein „Wort“, habe man nichts mehr gewußt. „Man“ sei befangen gewesen in einem humanen Ideale, einer autonomen Anforderung des „Menschen“ an sich, das Menschentum zu veredeln. Aber die Offenbarung mache kund, daß „der“ Mensch der Sünde hörig geworden, indem er sich selbst zum Gesetzgeber für sich in der Idee eines Sittengesetzes apriorisch gegebener Art gemacht habe. Durch das Wort Gottes „höre“ man von einem ganz andern „du sollst“, als durch die „Vernunft“, den Geist des natürlichen Menschen. So sei der Mensch auch ganz anders „schuldverhaftet“, nicht bloß vor sich selbst, im Gewissen, sondern vor Gott als Richter. Was G. nun für die Ethik in bedeutsamer Weise mitheranzieht, ist der Gedanke der „natürlichen“, aber auch so von Gott als „Schöpfer“ gestifteten Gemeinschaft, in weitester Form auf Erden: der „Polis“ als Staat. Auch ihrer habe die „Humanität“ sich bemächtigt. Es gebe jedoch auch da einen Gotteswillen, ein Gebot, freilich für alle Erdenzeit nur das der Ordnung, letztlich der Zügelung des Bösen. G. durchdenkt das gründlich. Und es kann scheinen, daß er da auf Luther zurücklenke. Was G. als die positiv höchste „Leistung“ des Staates, des „Rechts“ ermittelt, das er schafft und hütet, ist die Wahrung der „Ehre“. In der Ehre anerkenne und schütze er am Menschen das „Von-dem Anderen-her sein“ (das Entstehen des „Ich“ am „Du“): daran denkt Luther freilich noch gar nicht. Aber auch da ist doch die Idee des „Inzuchthaltens“ für G. die leitende. Luther hat den Staat, die Obrigkeit, das „bürgerliche“ Leben im Prinzip höher bewertet, in ihm nicht bloß den Erzeuger und Schirmherrn der „Ordnung“ erblickt, sondern auch einen Ansaß zu Gemeinschaft der Herzen in Liebe. G. macht es sich nicht klar, daß seine politische Ethik das Leben der Menschheit auf Erden, in der Zeitlichkeit, eigentlich wie das in einer „Strafanstalt“ sich vorstellt. Er faßt das „Volkstum“, das „Vaterland“ kaum ins Auge. Dem Worte „Patriotismus“, Vaterlandsliebe, meine ich nicht begegnet zu sein. Aber der „Staat“, das Recht, ist nicht das Höchste am Volk¹⁾! (Ist

¹⁾ Beachtlich ist, daß G. der „Kirche“ im Verhältnis zum Staat nur zuletzt ganz kurz gedenkt. Der Staat „bannt das Böse“, soweit es die „bürgerliche Existenz“ des Menschen bedroht, „hütet“ in der „Ehre“ seine bürgerlich-

es wahr, daß im Grunde wir Menschen in Personhaftigkeit und Gemeinschaft „nur“ als „verurteilt“ auf Erden sind?)

c) Emil Brunner. Von ihm (Schweizer, wie Barth) kommen aus der Zeit, die ich hier im Auge habe, zwei Werke in Betracht: „Der Mittler“, 1927, 2. Aufl. 1930, und „Das Gebot und die Ordnungen“ 1932, umfängliche Werke, über die knapp zu berichten seine Schwierigkeiten hat¹⁾. a) Das erstere, mit dem Untertitel „Zur Besinnung über den Christusglauben“, ist wirklich durchgeführt als eine „Besinnung“, kurz gesagt, auf den geschichtlich lehrhaft ausgeprägten, kirchlichen, dogmatischen „Glauben“ von Christi Person und Werk. Es geht in der Hauptsache um die altkirchliche, nicänisch-chalcedonensische Lehre. Br. kämpft scharf gegen den „modernen“ Widerspruch gegen die „Zweinaturen-Lehre“ von Christo; er verschließt sich nicht manchem Vorhalte wider die genaue, zuletzt allzusehr „intellektualistisch“ gewordene Ausprägung dieser Lehre. Aber es ist nach seinem Urteile falsch, zu urteilen, wie es die moderne Dogmengeschichte (die von Harnack) fast durchgesetzt habe, daß die Theologie in ihr der „griechischen“ Ontologie verfallen sei, auf „Verdinglichung“ der Heilsidee bei ihrer Stützung auf die Person Christi als „incarnierten“ Gott hinauskomme. Die evangelische Heilsidee, der Glaube an Christus als „Versöhner“, sein „Straf-leiden“ als „das sühnende Opfer“, verlange auch die Anerkennung des Dogmas. Br. ist der sachkundigste Kritiker der Urteile eines Harnack usw. Ich meinerseits kann als „Historiker“ nicht umhin, bei der „modernen“ Beurteilung der altkirchlichen, orthodoxen „Lehre“ von Gott und Christo zu bleiben vgl. II S. 44 (auch I 146 ff). Aber was ich mir immer klargemacht habe, nämlich daß das Dogma von Nicäa und Chalcedon, die Grundthese des Athanasius, in ihrer Zeit die Rettung des rechten „Christus“ (= und insoweit: des offenbarungsmäßigen „Gottes“=)

sittliche „Existenz“. Die Kirche achtet seine Existenz vor Gott, macht das „Sanktum“ des Staates sichtbar, indem sie die Erkenntnis des Bösen „offenhält“. Aber sie „übt“ nur Predigt, wirkt „für“ den Staat von außen her, steigert seinen Innenwert nicht. (Vgl. doch hernach S. 69 Anm. 1!)

¹⁾ Ich übergehe zwei englisch geschriebene, kleinere Schriften von Brunner *The Theology of the Crisis*, 1929 u. *The Word and the World*, 1931. Es sind Vorlesungen, die in England und Amerika gehalten wurden. Beide kurze Serien (jede enthält fünf solche) instruieren über Tendenz und Grundthesen, die Barth, Brunner, Hogarten, Thurneysen vertreten, auch den geistigen Hintergrund der „Krisis“, die sie hervorgerufen haben, vielmehr hervorrufen möchten: es geht bei ihnen allen um das „Wort“, wenn auch relativ verschieden. Br. hat am ehesten und weitesten erkannt, daß die bloße Parole „Gericht und Gnade“ dem „Worte“ nicht Genüge tut. Vgl. in dem Buche von 1929 Nr. IV: *The Problem of Ethics*, Nr. V: *Progress and the Kingdom of God*: man muß freilich das große oben genannte zweite Werk kennen, um Br. richtig zu verstehen.

Glaubens gewesen sei, ist mir zugleich die Mahnung zu nur „wissenschaftlicher“ Opposition wider Ideen wie die eines Brunner (Barth usw.). Was einmal „Rettung“ des Glaubens an „Gott in Christo“ war, nicht zufällige, sondern zu der gegebenen Zeit allein mögliche, wird nie Häresie, darf stets festgehalten werden, kann als von Gott gewirktes Wiederaufleben des „Dogmas“ gelten bei denen, die in dessen Form allein glauben „können“ — unter Vorbehalt des Theologen „rechts“, vielmehr der Theologen „pflicht“, der Gegenwart in ihrer Denkform den Zugang zu „Gott in Christo“ nach dem NT zu öffnen! „Nach dem NT“, ja da steht die letzte große Frage! Darüber mit Br. hier auch nur andeutend zu diskutieren, geht nicht. Br. ist als Kenner der heutigen Forschung auf der Höhe, auch in bezug auf die Entwicklung der Dogmengeschichte bis „heute“. Ich persönlich fühle mich so frei von dem „Idealismus“ und der „Romantik“, daß ich manche Br.sche Formulierungen mir aneignen kann, „ausdrucksmäßig“ richtig finde als einer, der Luther auch in der Fähigkeit, seine Erkenntnisse „hineinzulesen“ in das altkirchliche Dogma, versteht (in der evangelischen „Orthodoxie“ weiterleuchten sieht [Paul Gerhardt!]). — β) Das zweite oben genannte Werk Br.s ist eine vollständige Ethik¹⁾. Es berührt sich in den Grundideen weithin mit Hogarten, führt aber viel weiter in die konkreten Probleme der „Sache“, des „Guten“. Für letzteren Begriff handelt es sich für den Christen nicht, wie für den Griechen, einen Aristoteles, um das der menschlichen Natur Angemessene, sondern um das Gottesgesetz, um das „Gebundensein“ des Menschen an „Gott und sonst nichts in der Welt“. In Christo, in der Bibel, ist das offenbar gemacht von Gott. Der Christ weiß von daher, daß das Gute die Liebe ist. Die Gotteserkenntnis ergibt die „Verneinung des natürlichen Selbstverständnisses“ des Menschen, die Erkenntnis des Widerspruchs gegen Gott als „Sünde“, dieser als lebhaft dem Menschen immanent. So geht es um die Möglichkeit der Lösung von der Sünde. Es ist die „Rechtfertigung aus Gnade allein“, die zu ihr führt, und das ist das Einheitsthema der Br.schen Ethik: die Überwindung des Bösen, die Verwirklichung des Guten aus der Gnade Gottes innerhalb der „Ordnungen“ der „Schöpfung“. Für Br. gibt es ein Maß von Wachsen im Guten bei bleibender Sündhaftigkeit; daß er das so allseitig zeigt, konkret hinsichtlich aller Formen des „Gemeinschafts“lebens der Menschen (Familie, Wirtschaft, Volk, Kultur [Wissenschaft, Kunst, Geselligkeit], Kirche) ist das Bedeutsame an seinem Werke. Natürlich bleibt der Gedanke von einem „Gerichte“ Gottes über alles Gute in seiner Verbundenheit mit Bösem im empirischen Menschen in

¹⁾ Vgl. dazu mit: „Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein“, 1930.

seinem Rechte. Aber Br. steht doch nicht zu der These von „nur“ Gericht über den Menschen, als ob das Tun auch des Begnadeten für Gott „nichts“ sei, nichts „bedeute“. Es ist ein Vorzug des Br.schen Werkes, daß es dem Gedanken der Liebe ernstlich und eindrücklich nachgeht. Und es dringt bis zum biblischen Grundgedanken vor: „selbstverleugnende“ Hingabe. Zu eng ist mir Br.s Ethik, richtiger: seine Auffassung des Menschenwesens in bezug auf die Natur. Auch Br. nimmt den Menschen wie ein Wesen, das als „Geschöpf“ von Gott mit einem Akte als „fertiges“ (naturhaft unvermitteltes) in die Welt gesetzt sei. Darüber hier zu verhandeln, ob bzw. wieweit der Mensch tierhafte „Vorgeschichte“ habe, ein „Werden“ wie ein „Erwachen“, ist unmöglich. Aber von daher entsteht erst das tiefste, bedeutungsvollste „Problem“ der Ethik: der Mensch wird sich von da ganz zum Rätsel, die „Offenbarung“ über ihn zu bloß solcher, zu reinem „Glaubens“objekt. Und die „Welt“ als Ganzes, als „Natur“ in ihrer Unbegreiflichkeit für den Menschen als „Person“ so unabstreifbar, wie in ihrer Pracht und ihren Schrecken der Boden (nicht bloß der Ort, auch das „Mittel“) alles Tuns Gottes, bedeutet mehr für die Ethik, als auch Br. sieht: das Liebesgebot, die Forderung des vorbehaltlosen „Seins“ für den „Andern“, ist das Irrationalste (und dabei als innere „Seligkeit“ Einleuchtendste [kraft Erlebens im strebenden Erfüllen!]), das dem Glauben von Gott kund ist. Das Gottesreich ist das Reich der Selbstlosen, Gott ist, in absoluter Majestät, in unbegrenzter Freiheit und Macht, als Schöpfer selbstlos¹⁾! —

¹⁾ Die drei soeben behandelten Theologen, Piper, Gogarten, E. Brunner sind nicht einfach „Barthianer“, stehen nur B. am nächsten. Ich sehe davon ab, eine Liste von Theologen herzustellen, die in kleineren Arbeiten sich entweder zu Barth stellen, oder mit ihm diskutieren. Doch verweise ich, wie schon II S. 28, auf W. Koepf, „Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie“, 1930. K. überieht Piper, er verhandelt nur mit Barth, Brunner, Gogarten (mit letzteren 1930 natürlich noch nicht über ihre „Ethiken“). Er würdigt sehr verständnisvoll den Barthianismus aus seinen akuten (kirchlichen) Veranlassungen. Einen entschlossenen Gegner, scharfen, zum Teil tüftelichen, Kritiker hat B. an Th. Siegfried gefunden, der zwei Bände einer „Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie“ unter dem Titel „Das Wort Gottes und die Existenz“ geboten hat. (I, 1930: „Die Theologie des Worts bei K. Barth“, II, 1933: „Die Theologie der Existenz bei Fr. Gogarten und Rud. Bultmann“). Siegfried steht Tillisch zu nahe, als daß er sich voll in Barth einzudenken vermöchte, immerhin regt er manche Fragen an, die beantwortet werden müssen. (Erheblich fruchtbarer als I ist II: Wahrheit, Geschichte und Offenbarung sind die Themata; Siegfried sagt da viel Richtiges). — Barth und mehr oder weniger alle neuesten Systematiker stehen in einem Zusammenhang mit Søren Kierkegaard (geb. 1813, gest. 1855), dem Ur-„dialektiker“ als Theologe. Entdeckt in Deutschland ist er eigentlich durch Chr. Schrempf, der seine Werke in 3 wölf Bänden deutsch herausgegeben hat,

Das Letzte was ich noch vorbringe, kann wohl oder übel nur mit Hinweis berührt werden. Es ist in diesen Jahren soviel geschrieben worden, daß es ganz unmöglich ist, alles in Betracht zu ziehen. Das „Neue“ ist noch in Gärung¹⁾. Die Werke, die ich soeben besprach, haben für die Beurteilung den Vorzug, von ihren Verfassern nach einem gewissen „Abschluß ihrer Entwicklung“ geschrieben zu sein: sie entstammen der selbstsichersten „Schule“ der Zeit, vielleicht, daß sie „bleiben“ als Typen des Wiedererwachens des Biblizismus, anders ausgedrückt: der Betonung des „christlichen“ Objektivismus gegenüber vom Subjektivismus, der Voranstellung der Offenbarung vor das „religiöse Bewußtsein“, des „Glaubens an Gott“ vor alles „Erleben in Gott“ (mit der Frage, ob

1909 ff. (2. Aufl. 1922 ff.). Ich selbst habe K. nicht „studiert“. Soweit ich ein Urteil habe, ist das Buch von W. Ruttensbeck, „Sören Kierkegaard und sein Werk“, 1929, eine gute übersichtliche Darstellung seiner Gedanken. Im letzten (10.) Kapitel gibt K. eine summarische Darstellung der „Theologie der Gegenwart unter der Einwirkung Kierkegaards“ (S. 290–360: es ist unglaublich viel über K. geschrieben worden). Eine tief eindringende „Unteruchung“ der Rätsel (oder Fragen), die K. als Person (so „Dichter“ wie „Denker“) aufgibt, hat E. Hirsch begonnen: „Kierkegaard Studien“ (Studien des apologet. Seminars, hrsg. von E. Stange, Heft 29, 31 und 32, 1929 ff.). K. ist zweifellos ein aufregender „Denker“. Hirsch steht mit unter dem Einfluß seiner „Dialektik“, s. von ihm „Schöpfung und Wirklichkeit des einzelnen Menschen“, 1931. (Was ich im Blick auf E. Brunner zuletzt geltend machte, kann auch die „Lücke“ in der Problemauffassung zeigen, die bei H. besteht. Der „einzelne“ Mensch ist noch ein Sonderproblem neben „dem“ Menschen. Gut, daß H. es aufgreift. Kierkegaard ist da Entdecker [hier trifft man die Grundlagen seiner etwas wunderbaren Terminologie „Existentialität“, und „existentiell“, die leider mitgezündet hat]).

1) Vermerken möchte ich wenigstens noch Paul Schütz, „Säkulare Religion. Eine Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher und Blumhardt d. J.“, 1932. Der Verfasser steht deutlich zu Barth, ohne doch das zu betonen. Seine These ist in absolutester Form: „das Wort“. Alles, was Wahrheit heißen kann, wird durch es bewirkt. Ich erinnerte mich an einen Satz, den ich zuerst bei E. H. sah — der ja (zu Recht und Unrecht) verschollen ist — traf, welcher ungefähr lautete: „nicht Religion“, vielmehr „Reich Gottes“, das sollte heißen, nicht das sog. Gott fühlen, vielmehr nur das immergeschehende und doch erst eschatologisch ganz kundwerdende, im „Evangelium“ verkündete Tun Gottes, das wir in „Glauben“ geheim erfahren, an uns sich vollziehen „lassen“, das ist's, worauf es den Christen ankommt. Von Schütz zitiere ich zwei Sätze 1.: „der Sündenfall vollendet sich im religiösen Wirken“ (denn: „das > Religiöse < ist Sucht = sicut Deus schlechthin“: Höchstform die Mystik!); 2.: Schlusssatz des Buches: „Was der Glaube (in der Kirche) vernimmt, ist eine Wahrheit ohne Rückendeckung. Auch die Wahrheit bleibt fragwürdig und ein Wagnis. Hienieden! Der Glaube wagt die Wahrheit auf Gottes Wort hin.“ Im einzelnen bringt Schütz Neues. Besonders über Blumhardt, den Sohn. Auch dies Buch ist nicht zu übersehen!

es solch ein „in“ für den „Christen“ gibt!). Aber die „Krisis“ war zu punktuell, zu sehr Beschränkung in der „Problem“stellung in Hinsicht der Lebenswirklichkeit, ihrer unsäglichen Vielgestaltigkeit, Dunkelheit. Die Zeit fordert größere Aktualität der Theologie als der „Barthianismus“ erkennt, es gilt nicht „vorab“, vielleicht „nachher“ Negation des vorhandenen Christentums. Die volle „Aktualität“ der „Zeit“ empfindet nur der nationale Deutsche. Er nur versteht in „Glauben“ ganz das „Gericht“ Gottes als Ansprache der Liebe an sein Volk. Ist Liebe Selbstlosigkeit, so heißt das nicht, daß sie der Selbstsucht des „anderen“ Freiheit lasse, gar „Recht gebe“, sie nur ohne Widerspruch „dulde“ („dulden müsse“). Der „Barthianismus“ ist zu einseitig auf „Bruch“ mit dem Geiste des Idealismus und der Romantik eingestellt. Er ist kirchlich revolutionär! Die kirchliche Gegenrevolution ist im Aufstieg. Es gilt „Brücken“ zu bauen, wenn jener Geist nicht in Haß gegen das „Neue“ ausarten und dessen Geist in falsche Bahn drängen soll.

Brunners Ethik ist bei weitem die einsichtigste, hilfreichste!¹⁾. Auch sie bedarf doch der „Ergänzung“. Das Thema der Ethik ist kaum

¹⁾ Es wäre unrecht, wenn ich nicht Bultmanns gedächte. Er ist ein überaus scharfsinniger Denker, spezifisch getrieben von Heidegger, aber gerade von daher zugänglich geworden für Barth. Eben diese Doppelbeziehung, Doppelfundierung seiner Problemschau macht ihn schwer schilderbar. Alle Glaubensgedanken sind, wie er sagt, „existentiell“, d. h. treffen das Individuum in seiner Lebenshaft unmittelbaren Art, lassen es sich empfinden in seiner absoluten Nichtigkeit, Nichtsbedeutung für „Gott“, der ihm „nur“ von sich aus in Verwerfung (Gericht) Gnade zuwendet. Gott handelt in unbedingter Paradoxie, in nur „dialektisch“ irgendwie deutbarem, einfach in Ergebung „erlebbarem“, rätselhaftem Tun. Ich könnte von mir aus bezeugen, daß ich weithin den Eindruck hätte, es sei nur die oft mehr als wunderliche Redeweise, die mich von Bultmann scheide. Aber es ist doch mehr. Der Gedanke der „Offenbarung“, wie er mehr ist als ein „Überkommen“ für einen Blinden, der sehend wird um sofort wieder zu erblinden, wird nie auch nur ins Auge gefaßt. Bultmann nimmt „den Menschen“ für Gott wie immer nur Momentweisen. Aber der Mensch ist „werdend“, nie nur „seiend“, auch als glaubender. Die „Zeit“ (und der „Raum“) sind für ihn sein Seinsgeheimnis, d. h. unableitbar, unbegründbar, wenn das „Warum“ aufgeworfen wird. Bultmann hat seine „Aufsätze“ gesammelt herausgegeben: „Glauben und Verstehen“, 1933 (15 Stück, 336 S.). Charakteristisch ist mir für ihn, daß er von Sach „Exeget“ ist. Auch Barth ist als solcher zu seiner „Theologie“ gekommen. Die pneumatische Exegese, die beide mit Recht als „Theologen“ (aber auf Grund der exakt wissenschaftlich-historischen, zumal auch „religionsgeschichtlichen“!) verlangen, darf doch nicht so übersteigert werden, daß der „Mensch“, der im Alten wie im Neuen Testament das Wort „Gottes“ hören soll, gedacht wird wie zwischen Himmel und Erde schwebend. Er „existiert“, findet sich gerade als „glaubender“, nur „auf“ der Erde und hat das nicht wie eine Art „Zufall“ (Kontingenz) anzusehen, sondern als nicht wegdenkbar von seinem „Sein“, so lange er nur erst „glaubt“. Der Glaube kennt ein Ende der Welt und hat sie doch in all ihrem „Werden“ für die Liebe

übersehbar vielseitig, noch hat niemand es nach allen Seiten aufgegriffen. Ich blicke hin auf G. Wünsch: „Evangelische Wirtschaftsethik“ (729 Seiten!), 1927. Das Buch ist überaus inhaltsreich; es erfafst die „Wirtschaft“ mit wirklicher Sachkenntnis. W. ist „religiös sozial“. Das christliche Liebesethos reicht weiter. W. bleibt in „Humanität“ stecken, faßt sie allerdings recht mit dem Herzen auf und ist Anwalt aller „Unterdrückten“. Er sucht im Wirrsal der Wirtschaftszweige und -zusammenhänge nach konkreten „Möglichkeiten“ rechter Gestaltung des sozialen Arbeitslebens. Die Wirtschaft als Technik ist autonom. So gilt es ihre „Gesetze“, ihre notwendigen „Ordnungen“ (Produktion, Konsum, Arbeit, Lohn, Maßstäbe der Bewertung, Gewinn, Verkehr, Handel, Eigentum, Zins, Klassenkämpfe usw. usw.) zu durchdenken. W. hat durchaus als Ethiker das Problem der „Verantwortlichkeit“ aller füreinander, der Bedeutung des Nationalen und Internationalen, der Politik, mit im Auge. Daß man auch Lücken in den Fragestellungen trifft, ist zu begreiflich, um als Mangel betonbar zu sein. Ein schwerer Mangel ist aber die Ausschaltung der Idee des „Reich Gottes“ aus der Ethik: die Idee der „Schöpfung“ gilt für W. als einzige Erkenntnisquelle für die „Absichten“ Gottes, von ihr aus die Ineinssetzung von Liebe (Güte), Humanität, Naturrecht als höchster irdisch-sittlicher Maßstab. Nicht als ob W. den Gedanken eines Reiches Gottes verwürfe: er hat ihm jedoch nur „eschatologischen“ Sinn. (Ist da nicht die unglückliche deutsche Übersetzung [„Reich“, statt „Herrschaft“] mit ein Grund?) Auf diesem seinem schwächsten Punkte begegnet sich Wünsch mit Barth, dem auch „Humanität“ und „Naturrecht“ die Leitideen der „Ethik“ dünken. Nur daß er eher meint, den Menschen als Agnostiker hinsichtlich des letzten Sinns der „Ordnungen“ des „Erden“lebens denken zu müssen, als, wie B., für Gott „nur“ Sünder, in allem Tun und Trachten der „Abgefallene“¹⁾. — Brunner und Wünsch haben Auge für die

Gottes als „nicht anders möglich“, also auch als Wert mit einzubeziehen in die Existenz des Menschen vor Gott. Dann irrt der Glaube, der die Erde bloß als Strafkolonie mit winkender „Entlassung“ betrachtet, wie auch Bultmann letztlich nicht umhin kann. Paulus sieht in den Gläubigen eine Kolonie des Himmels auf Erden, Phil. 3, 20, Eph. 2, 19, trotz Röm. 3, 23. Wenn ich kurz den Mangel der Gedanken B.s über Welt und Sünde bezeichnen soll, so meine ich: sie sind zu abstrakt; der Gegensatz gegen den Historismus ist zur Geringschätzung der Historie geworden (B. ist sehr skeptisch gegenüber den „Berichten“ historischer Art von Jesus). Alles in der Bibel ist zu bloßem Geistesklang der Ferne in der Nähe geworden.

¹⁾ Nicht unerwähnt möchte ich lassen: P. Althaus, „Evangelium und Leben“, 1927. Es sind nur Vorträge (zehn), aber über belangreiche ethische Themata. Was das „Geistesleben“ und die „Kultur“ im Verhältnis zum Christentum, das Kreuz (nicht bloß bei Christus, überhaupt als Leiden) für den Christen, der Protestantismus bei deutscher Nationalerziehung, Kirche und

Kultur, die „geschichtliche“ Gemeinschaft, die Erdengüter, ihre Werte, ihre Gefahren. Am direktesten gilt ihr das christliche Sinnen A. Schweizers: „Kulturphilosophie“, I „Verfall und Wiederaufbau der Kultur“, II „Kultur und Ethik“. Ich hätte dieses nicht großen, aber gedankenreichen Werks früher gedenken sollen, denn beide Teile sind von 1923. Es geht geradezu eine der „Theologie der Krisis“ entgegen-gesehete Straße, will recht eigentlich der Humanität, ihrer als Gedanke, Forderung des geschichtlichen Lebens, höheres Interesse, echteres Verständnis sichern, als sie gerade auch im 19. Jahrhundert besessen habe. „Ethik“ ist die Lehre von den Werten des „Lebens“ und der Pflicht ihrer Auffuchung: heilig ist das „Leben“ als Schöpfung. Schweizer ist nicht mehr beruflich Theologe, aber er bleibt getragen von christlichem Glauben bei seiner Schätzung des geschichtlichen (natürlichen) Lebens. Was Barth insonderheit unterschätzt, überschätzt er. Aber es ist richtig, das „Leben“, es in der Fülle seiner Formen, Gaben, Auswertungsmöglichkeiten, auch „positiv“ als gottgegeben, eine „Schule“ des Glaubens, des „neuen Menschen“, zu nutzen. — Wertvoll kann es werden, wenn die naturwissenschaftliche „Anthropologie“ in reicherer Kenntnis ihrer neuzeitlichen Ergebnisse von der Theologie mit herangezogen wird. Die ZThK hat ihr soeben eigens ein Heft (1933, 2) gewidmet. Stephan zeigt ihre „aktuelle Bedeutung“, jüngere Theologen, R. Winkler, W. Schulz, H. E. Eichenhuth, Fr. Wilh. Schmidt konkretisieren diese durch Einzelbeiträge.

5.

Ich komme noch auf die beiden Spezialthemata zu sprechen, die die eigentlich aktuellen für den Moment, praktisch doch voraussichtlich für längere Zeit sind, das Problem des Volkstums und der Kirche in ihrer Weltlichkeit¹⁾.

„Volkstum“ einander, bedeuten, trifft man als solche. — Nennung verdient auch A. Köberle, „Christentum und modernes Naturerleben“ (Vorlesungen 3. B. über „Flucht aus der Natur“, „Erschrecken vor der Nachtseite der Natur“, „Freude an der Schöpfung“), Studien des apologet. Seminars, hrsg. von Stange, 33. Heft, 1932.

¹⁾ Auf Spezialthemata kann ich ja nur mit Maßen eingehen. Aber hinweisen will ich doch mindestens auf W. Lütgerts stattliche Reihe von Vorträgen: „Reich Gottes und Weltgeschichte“, 1928 (252 S.). Sie betreffen zum Teil die Mission („Mission und Geschichtsphilosophie“, „Mission und Nation“, „Das reformatorische Evangelium und die Mission“, „Mission und Propaganda“, „Mission und Reich Gottes“). Alle haben beachtliche Themata. Wertvoll ist auch Lütgerts Sondervortrag, (auf dem Frankfurter Theologentag, 1928) „Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie“. — Die soeben unterstrichenen Worte erinnern mich an G. Heinegelmanns, auch 1928 erschienene, akade-

Die Revolution von 1933, die hoffentlich beginnt eine Evolution zu werden, ist vorerst eine rein deutsche. Unser Volksgeist ist eigentümlich neu erwacht. Ist es in allgemein psychischer Struktur das Zurücktreten des Intellektualismus, der Überschätzung des Denkens und „Wissens“, das wir erleben, so doch auch das des Individualismus. Hatte der Intellektualismus praktisch auch den Materialismus, mit ihm auch die Gier des Sinnenlebens (in gemeiner, oder auch verfeinerter Form: Ästhetizismus) groß werden lassen, der Individualismus die Addierungen des Parteiwesens, der bloßen „Massen“ zusammenballung (politisch: Demokratie, Internationalismus, „Weltbürgertum“), so ist das Neue, das zur Zeit bei uns aufsteht, auch in einem ersten Anlauf sich politisch durchgesetzt hat, das Zwiefache: Sozialismus und Nationalismus. Aber dieses Beides ist Symptom eines Umschwunges psychischer Art, nämlich zu Realismus, seelisch-konkreter Lebensempfindung: Das „Leben“, die „Wirklichkeit“ kennt nicht bloß Einzelmenschen, sondern sie nur in Gemeinschaften, letztlich im Prinzip konzentrisch-einheitlicher Art: Familien, Stände, Völker, Rassen — sie alle sind nur engere oder weitere Kreise mit gleichem Zentrum, dem Ethos, (dies vorerst abstrakt begrifflich gedacht:) der Idee von einem Lebenswert. Uns Deutschen ist sinnhaft klar geworden (in erstem Aufbruch), daß das Leben wirklich gemeinschaftlich geführt werde, in seinen (man nenne es vorerst schicksalhaften, ich sage gottgesetzten) konkreten Ordnungen. Den „Wert“ der Familie kannten wir, den des Standes noch ohne Gefühl für die reale Zusammengehörigkeit, die „Wechsel“wirksamkeit der Gruppen (d. i. „Einzelstände“), den des Volkstums empfanden wir nur dunkel instinktiv, klar allenfalls national, aber kaum „völkisch“ (vgl. für die Begriffe vorhin S. 12, Anm. 3 u. S. 16, Anm.); kein Volk ließ sich bis zu dem Weltkriege und der Schande von Versailles so imponieren von fremdem Volksleben wie das unsere. Das ist anders geworden. Freilich immer noch mit viel Unklarheit (nicht nur Ungewißheit) um den Charakter des Eigenwertes, den unser Volk habe und für sich zu wahren verpflichtet sei.

Mir ist wahrscheinlich, daß in der Theologie, will sagen: der systematischen, der aufsteigenden Generation nicht wie bisher die Dogmatik, sondern die Ethik die Hauptstelle einnehmen wird, sie endlich notgedrungen mit konkreteren Fragestellungen, als bisher. Bisher ging da der „Streit“ um die Präzisierung der Idee des Ethos. Für die Theologie war das die Frage nach Autonomie oder Heteronomie, neuerdings nach der Bedeutung des Menschen „geistes“, seiner immanenten Deutungs-

miße Rede „Die Erfahrungsgrundlage der Theologie“, denn sie folgt auch der Geschichte seit Schleiermacher bis auf die „neueste Phase“, die zuerst davon nichts mehr wissen wolle.

fähigkeit, Verfügungskraft hinsichtlich seiner selbst, seines Wesens, seiner Stellung im „Sein“, oder umgekehrt seiner transzendenten Abhängigkeit von „Gegebenheit“, durch Unterstelltheit unter einen anderen Geist: Gott. Durchgekämpft ist ja letzteres noch nicht, aber im Begriff zu „siegen“. Die konkreten Lebensverhältnisse wurden dabei wie Fragen zweiten Ranges betrachtet, allenfalls zum Teil erörtert, in ernster Bemühung um Sachkunde bezüglich ihrer ontischen Hintergründe, kaum je „alle“ in gleicher Bestimmung des „Problematischen“ an ihnen. Nun haben sich die Kollektivgestalten des Menschentums, für uns die des Deutschtums, fast brutal in den Vordergrund gedrängt, und sie werden noch lange da stehen. Bis etwa die Idee der „Vernunft“ (des Intellekts, der Wissenschaft) und des „Einzelnen“ (der Person, ihrer Bedeutung, ihrer Verantwortlichkeit für sich, auch und gerade so für die Gemeinschaften) ihres Wertes überhaupt beraubt werden sollte. Noch gilt es die Lehre von der „Verbundenheit“ der Menschen zu ihrem Recht zu bringen.

Am ehesten war bisher die Familie, moderner Weise das sexuelle Problem, in der Ethik voll ernst genommen. Auch da sind neue Fragen aufgetaucht, die meisten von der Naturwissenschaft her, also z. B. die der „Vererbung“, hier speziell der Minderwertigkeiten, der krankhaften Veranlagung, entsprechend: des moralischen Rechts der Sterilisierung „gefährlicher“ Individuen und dergleichen. Am belangreichsten erscheint mir die „Frauenfrage“. Auf der einen Seite die nach der Stellung der Frau in der Ehe (wie weit, nach Glaubensurteil, „Gottes“ Willen, neben dem Manne auch „Führerin“? zumal als „Mutter“?!), auf der anderen die nach ihr zuzuschreibendem politischen Berufe. Ich entsinne mich da eines Verses, den ich (als das „Wahlrecht“ der Frauen noch nicht erkämpft war) las:

Eins fürchte ich in dem Gesechte,
in dem die Frau sich heut läßt schauen,
die Welt gewinnt die Frauenrechte
und sie verliert die rechten Frauen!

Ich nehme hier nicht Stellung. Denn ich bekenne, daß ich diesen Fragen allen nicht genau nachgegangen bin und hier auch nur Bericht erstatte über ihren augenblicklichen Stand. Die Probleme zeigen u. a. die Bedeutung der Psychologie (speziell die Wichtigkeit des sog. Unterbewußtseins), s. den S. 61 bezeichneten Aufsatz in *ΣΤΗΚ*). Aber es ist neuerdings von Jahr zu Jahr klarer geworden, wie eigentlich alle Wissenschaften zusammenhängen, zwar Eigengebiete besitzen, aber nicht so, daß sie einfach zu isolieren seien. Der Theologie lag fast nur daran, sich mit der Metaphysik zu „verständigen“. Das ist zu wenig! Die Lehre vom Staat hat sich als ethisches Problem ja fast durchgesetzt.

Es geht um die Bedeutung der Rechtsordnungen für die Christenheit, (u. a. um die Frage, wie „Revolutionen“ zu beurteilen seien; ich verweise für sie auf zwei recht lehrreiche Aufsätze von [Pfarrer] H. Pachali in Theol. Stud. u. Krit., Bd. 101, 1929; sowie Bd. 104, 1932). Die Frage nach dem Recht des Krieges ist sehr verrannt (sie berührt sich mit denen des Problems des „Volkstums“, auf die ich noch komme). Neben dem Rechte, mit ihm verbunden und doch von Eigenart, ist die „Macht“ ein ethisches, den Christenglauben begreiflicherweise beunruhigendes Problem: Elternmacht, Staatsmacht (Diktatur? Parlamente?), Erziehermacht, Macht des „Geistes“ („Kraft“ sich durchzusetzen, „Gewalt“ der Vernunft, des Verstandes, Gemüts, Willens, Charakters, Gewissens usw. usw.). Hat der Genius Recht auf Macht? „Soll“ er bestimmen? Alles das Fragen, die noch kaum angerührt sind. (Was ist es mit dem sittlichen Wert der Körperkraft? der Gesundheit, [Krankheit nur „Dämonie“?!], der Kraftausbildung: Sport?) Zusammengefaßt geht es bei der Idee von Menschenmacht um die Kultur, sie, die Summe des geistigen und körperlichen Könnens. Wie hat sich der Glaube zu ihr zu stellen? Nur „vorsichtig“? Nicht selbst mit produktiv in ihr? Schafft ihm die Kultur nur Gefahr, lauter Verlockungen? oder erkennt er sie „auch“ als Segen? Ein schwer zureichend zu beurteilendes Buch ist das von Hans Michael Müller „Macht und Glaube“ 1932, (475 S.). Es dringt in konkreter Weise ein in den Streit des „autonomen“ Menschengewisses und Gottes, vertritt die Pflicht der christlichen Glaubensentschlossenheit als Macht wider die Dämonen der Kultur. Was speziell den Staat betrifft, so notiere ich aus letzter Zeit: Erich Foerster, „Unsinn und Sinn des christlichen Staates“, 1932, ein erweiterter, inhaltsvoller Vortrag, gründlich orientiert an Luther, schließend mit einem Blick auf die „heutige Lage“. F. rückt ab von Schleiermachers „organischer“ („ästhetischer“) Auffassung des Staates, die allzusehr gesiegt habe, weist Luthers eigentümlich kluge, „biblische“ Idee als die nach, bei der es anzuknüpfen gelte. Er blickt mit hin auf Th. Pauls, „Luthers Auffassung von Staat und Volk“ (1925, 2. Aufl. 1927, 143 S.), eine Schrift, die ich auch nur vortrefflich nennen kann¹⁾.

Das Sonderthema „Volkstum“ gilt sachlich mit höchstem Recht zur Zeit als ein dringendes. Aber als „aktuelles“ ist es noch zu sehr

¹⁾ Als eine Letztarbeit, die hierher mitgehört, erwähne ich P. Althaus, „Luther und die Theologie des Politischen“ (in der Zeitschrift „Luther“, 1933). Es geht um die Frage, ob der Staat allein stamme und seine Berechtigung nur habe von der Sünde her. Althaus lehnt das ab. Luthers Urteil ist nur dann klar zu erfassen, wenn man seine Schätzung (ich sage: Grund„erklärung“, f. II S. 46), des „Naturrechts“ beachtet.

ein ad hoc behandeltes. Ich berührte sein Aufkommen schon (S. 17) bei Herder und Schleiermacher. Den vielen, manchmal wie „hingeworfen“ erscheinenden, mehr Stimmung als Kenntnis, gar Vollerwägung bekundenden kleinen Schriften nachzugehen, lohnt sich nicht. Ich berühre nur drei große theologische Werke: W. Stapel, „Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus“, 1. u. 2. Aufl. 1932; J. B. Schairer, „Volk — Blut — Gott. Ein Gruß des Evangeliums an die deutsche Freiheitsbewegung“, 1933; H. Asmussen, „Politik und Christentum“, o. J.! (1933)¹⁾. a) Bei Stapel tritt uns als leitend der Gedanke entgegen, daß jede Gemeinschaft ihre, d. h. eine besonders begründete und normierte Sittlichkeit habe; das Christentum gehöre als Offenbarung, rein und ganz solche, einer Sphäre für sich an, die mit „Sittlichkeit nichts zu tun habe; in ihm ist „Wiedergeburt“ das Wesen, sie die Grundlage für „Heiligkeit“, die über aller Sittlichkeit steht. Es frage sich, ob das, was den Staaten als „Nationen“ zugrunde liege, in seiner Weise „metaphysisch“ so einen Letztgrund habe und halt gewähre, daß ein „Staatsmann“ „christlich“ sein und als ein Christ „seinem“ Staate dienen könne. St. sucht den Gedanken einer „Metapolitik“ zu gewinnen. Er findet einen mehr oder tiefer als „ethischen“ Grund des „Staates“ in vier „Hoheitsrechten“, die ihm eigen sind, ihm eine Stellung über allen anderen Gemeinschaften, außer der sich richtig verstehenden „Kirche“, geben, sein Recht zu Krieg, Todesstrafe, Eid, Begnadigung. Das seien „heilige“ Rechte, die ihn zum „Herrn“ machen, auf Erden, wie Gott „über“ der Erde, nicht als diesem zur Seite tretend, vielmehr unter ihm, und doch „souverän“, jeden Staat (jedem andern gegenüber). Von da aus ergibt sich die rechte Idee vom Staatsmann, der „christlich“ ist, wenn er im Aufblick zu Gott die Hoheitsrechte des Staates wahrt d. h., wo es nötig ist, durchsetzt. Zum Schlusse kommt St. auf den Gedanken, daß die Völker ebenso, wie die Einzelmenschen, die Nationen in gleicher von Gott gegebener Verschiedenheit der Gaben, wie die Individuen, an Wert verschieden, vor- und nachgeordnet seien. Wir

¹⁾ Alle drei Autoren haben vorab schon mehrere Schriften veröffentlicht, auch große. Schairer auch mit Bezug auf die vorhin berührten Fragen, so „Die Macht des Unbewußten und die Macht des Christentums“ (100 S.), „Ehenot und Eherat. Allerlei Abwege und Auswege der Liebe“ (514 S.). — Unbekannt geblieben sind mir die Werke von H. Blüher, „Die Erhebung Israels gegen die christlichen Güter“ (Israel eine antichristliche „Sendungsmacht“, die die Kirche zwingt, sich ihres Bodens bewußt zu werden), ferner „Der Standort des Christentums in der lebendigen Welt“ (die Theologen sollen sich hüten bloß „Gelehrte“ zu werden, ein Geschlecht von „Schriftgelehrten und Pharisäern“. Ich habe Barth's Theologie von Anfang an stark als berechtigten ähnlichen Aufruf empfunden).

Deutschen seien das von Gott höchst „bewertete“, jetzt durch unsere Schuld ein heruntergefunkenes, zu unbedingter Wiederaufrichtung „verpflichtetes“ Volk. Es ist nicht Hochmut nationaler Art, der aus Stapels historisch und theoretisch überaus geistvoll, „anfassend“ entwickelten „Theologie“ des Patriotismus redet, sondern Pflichtgefühl, an jeden Deutschen sich wendender Opferwille, der christlich, im Glauben an den Gott Jesu Christi gewurzelt ist. „Verhandeln“ mit St. läßt sich kaum darüber: er denkt unser Volk als eine Art Genie. Ein solches ist letztlich darauf angewiesen, sich „praktisch“ als berechtigt zu dieser Schätzung zu erweisen. Das wirkliche „Urteil“ über es hat nur Gott. St. sieht das deutsche Volk als „berufen“ an, der (geistige!) Führer der Völker zu sein. (Ich denke dabei an E. Geibels Wort, daß „an deutschem Wesen einmal wird die Welt genesen“.)¹⁾ Schade, daß St. die Worte „ethisch“, „sittlich“, so entwertet. Er prägt die Formel: „Nicht christlicher Staat, sondern >Christen im Staat<“, d. h. jeder soll dem Staat nach dessen Volksart und Beruf in Christenglauben „dienen“. — b) Schairer, der Pfarrer ist (in Stuttgart: Stapel ist Laie, aber mit theologischen Kenntnissen), hat recht eigentlich das Problem des Volks als „Blut“gemeinschaft vor sich. Nicht als ob er etwa die Judenfrage besonders in den Vordergrund rückte, er erörtert sie (nicht mit speziellen praktisch-politischen Vorschlägen, aber) prinzipiell und historisch ernstlich in Auseinandersetzung mit A. Rosenbergs großem Werke „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“. Der Gedanke des „reinen Blutes“ ist ihm „auch“, aber nicht nur, ein „biologischer“: reiner Geist, (der „Stammbaum“ ist doppelter Art!) ist ihm das übergeordnete Erbgut²⁾. In der neuerwachten nationalen Lebendigkeit sieht er kostbare Regungen, die dem Christen-

¹⁾ Nichts liegt Stapel ferner als Eroberungssucht, „Kriegswille“: er ist erfüllt von einem deutschen Volksideal, das in unserer „Volksseele“ unbewußt lebe, von spezifischen (zumal Gemüts-) Kräften in ihr getragen werde, aber Gefahr gelaufen sei, zu sterben, noch immer wie im Schlafzustand oder Traum sich rege; bloße Explosion tue es auch nicht: keine Katastrophe! aber entziffernder Ausblick zum germanischen historischen Genius, das ist für St. die Parole für unseren Nationalismus!

²⁾ Das Rassenproblem als solches, d. h. soweit es nicht theologisch in Betracht gezogen wird, kommt für mich hier nicht in Betracht. Der Hauptforscher ist, soviel ich weiß, Hans F. K. Günther, der u. a. drei große Werke: „Rassenkunde des deutschen Volks“ (16. Aufl., 507 Seiten mit 580 Abbildungen und 29 Karten; es ist auch in „kleiner“ Ausgabe d. h. mit nur 100 Abbildungen und 13 Karten erschienen), „Rassenkunde Europas“, desgl. „des jüdischen Volks“, geboten hat. Ich empfehle jedem zumal den inhaltvollen Vortrag „Volk und Staat in ihrer Stellung zu Vererbung und Auslese“. 2. Aufl. 1933. — Zur Judenfrage s. besonders auch Gerh. Kittels Buch „D. Judenfrage“, 21933: hier u. a. die Erörterung über die Stellung der Juden-Christen in der „Kirche“.

tum einverleibt werden und ihm nur dienen können. Umgekehrt birgt das Christentum ihm erst vollends die „Bindekräfte“ und „Quellenadern“ alles echten, gesunden Volkslebens. In der „christlich-deutschen Bewegung“ ehrt er ein Trachten, aus ichsüchtiger, trivialer „Menschlichkeit“ herauszuwachsen zur inneren Verbundenheit, die freilich noch sehr „ihrer Klärung und Ordnung“ bedürfe. Gewissermaßen zusammenfassen lassen sich Schairers Gedanken, seine Ideen bezüglich des Christentums und des Volkstums (das Deutschtum ist ihm nur — gut pfarreremäßig! — praktisch die Hauptsache, das „Exempel“, das ihm allein der Sonderung wert ist: Stapel-Geißels Ideen beschäftigen ihn nicht!), als ein Streben, falscher (katastrophischer) „Eschatologie“ zu wehren, und nicht minder abstrakt-radikaler „Scheidung“ (was anderes als „Unterscheidung“!) von Welt und Gott. Das Trachten der Theologie gehe meist nur darauf, „Gott irgendwie > aus der Welt hinaus<, an ihren Anfang oder ihr Ende, ihre Spitze oder ihren Mittelpunkt hinzurücken, in Gegensatz zu ihr zu stellen“. Das dünkt Sch. im Grunde eine Gottes„lästerung“, denn es sei eine bloße „Gott-aufthronung“, wie sie dem AT, dem „Judentum“, nicht dem NT, dem Christentum entspreche. Der wirkliche Gott sei nicht „irgendwo“, sondern überall. Sch. ist nicht etwa Pantheist. Sein Gegensatz ist (ohne daß er das hervorhebe) die calvinistische Art von Majestätisierung Gottes in ihrem Unterschiede von der lutherischen Art, welche Ubiquität Gottes gerade auch „in“ den Natur- und Geschichtsbildungen, allen konkreten, jeweils lebendigen naturhaft-historischen Gemeinschaftsformen erkennt, in ihnen, „durch“ sie den Deus larvatus „wirken“, fordern, herrschen sieht. Sch. sucht die „Sozialisierung“ der Menschen von Gott in Christo her zu erreichen (sie zu verdeutlichen), vergißt wahrlich die Sünde nicht und genügt sich doch immer letztlich im Blick auf das deutsche Volk in der Gegenwart, in seiner Verknechtung und seinem Befreiungstreben, seinem Trachten nach innerlicher Wiedergesundung, neuer „Lebendigkeit“ in russischer, „nationaler“ Art. Sch. genügt sich nicht in der einseitigen Betonung von „Gericht und Gnade“. Gewiß steht unser Volk unter Schuld und entsprechend unter Gericht Gottes, aber nicht nur unter Strafe, auch unter Gnade, die „helfen“ will. Nie kann ein Mensch sagen, er sei der Gnade „wert“; jeder Gläubige weiß, daß er des Gerichts wert sei. Aber wir erleben auch in societate und in persona Gnade zu „Können“, nicht des Vollkommenen, aber des „Besseren“. „Sündenvergebung ist Gemeinschaftskraft“. Auch zwischen Gott und (unserem) Volk. Sch. empfiehlt dringend ein Buch, das ich nicht kenne, von Bruno Gutmann (D. theol., gewesener Missionar), „Christusleib und Nächstenchaft“. Ein Fluch sei es, daß „das Leitbild der christlichen Kirchen ausschließlich die Einzelpersonlichkeit sei“.

Die besondere und nötige Tat Gutmanns sei „sein tapferer Kampf für die Schätzung der natürlichen Gliederungen im Volkskörper der Menschheit“. Ein „deutsches Christentum“ im Sinne Sch.s kann in der Tat Ausdruck evangelischen Christentums werden¹⁾. —

c) Asmussen. Sein Buch ist gewissermaßen ein Kommentar zu dem Bekenntnis Altonaer Pastoren „vom 11. Januar 1933“. Er läßt einen Blick tun in die Vorarbeiten zu seiner Formulierung. Zum Schluß teilt A. es eigens mit: es ist im besten Sinne gegenwartsnahe, berührt mit positiven Ausführungen alle aktiven Fragen unseres deutschen kirchlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens, aber nur mit prinzipiellen Urteilen, immer das „Wort Gottes“, das Evangelium, als Maßstab geltend machend. Es hält sich durchaus „über“ allen „Parteien“. In fünf Artikeln sprechen die „Bekennen“ sich aus über 1. die Kirche, 2. die Grenzen des Menschen, 3. den Staat, 4. die Aufgaben des Staates, 5. die Gebote Gottes. Es ist ernstlich mit die Rede von deutschen Verhältnissen, teils direkt, teils in prinzipiellen Thesen, die doch deutlich in concreto ausgesprochen werden, weil das deutsche Volk, soweit es als nationales auch evangelisch-kirchliches Volk sein will, hören muß, was ihm die Kirche zu sagen habe. In Art. 4 wird „verkündet“ (so darf ich mich wohl ausdrücken): „Gott hat uns als Deutsche geschaffen. Darum sollen wir auch Deutsche sein wollen“, „eine deutsche Obrigkeit hat die Aufgabe von Gott, Volk und Staat in ihrer Deutschheit zu bewahren“, sie hat zur Zeit für „die Not der Arbeitslosigkeit und der Zerrüttung der Wirtschaft“ Hilfe zu schaffen, hat da „alles zu tun“. Gott gebietet dem Staate die „Bereitschaft“, im Notfall „das Leben der Untertanen durch Waffengewalt zu verteidigen“. In Art. 5 begegnet der Satz: „Wir glauben als göttliche Ordnung, daß alle Stände einander auf Gedeih und Verderb zugeordnet sind“, keiner darf den anderen als „Objekt der Ausbeutung ansehen“. Für eine Einzel„partei“ als solche dürfe die „Kirche“ sich nicht einsetzen, sie habe stets nur das Wort Gottes in seinen „Ideen“ (den Ausdruck brauche ich!) zu vertreten. A. bietet außerordentlich eindringende, die Lebensverhältnisse speziell (auch das „Blut“, die „Eltern“, den „Soldaten“, den „Priester“, die „Parteien“, die er noch vor sich sieht, den „Völkerbund“, den „Marxismus“ usw.) beleuchtende Ausführungen, doch nicht etwa formell zu dem Bekenntnis, das sein „Leitfaden“ ist. Man beachte, daß der Buchtitel von „Politik“ und Christentum spricht. Im letzten (10.) Kapitel handelt A. „Vom Dienst der Kirche“

¹⁾ S. zu der Frage neuestens auch W. Baetke, „Arteigene germanische Religion und Christentum“ 1933 (in „Der Weg der Kirche“, herausgeg. von G. Burghart u. E. Sellin, Heft 4; 40 Seiten).

am Staat". Seine Art, die Bibel zu benutzen, steht der altorthodoxen Vorstellung von ihr noch nahe¹⁾.

Als mein Schlußthema nannte ich (S. 61) die „Kirche in ihrer Weltlichkeit“. In dieser Beschränkung kann ich aus zwei Gründen hier rasch dem Ende entgegengehen. Einmal ist fast in allen Büchern, die der 4. Abschnitt skizzierte, recht ausführlich von der Kirche in dieser Beziehung gehandelt. Die praktischen, zum Teil Konjunktur-Probleme des Kirchenlebens dürfen für mich zurücktreten. Leider ist von der Kirche in Grundsätzlichkeit kaum irgendwo vollsorgsam gesprochen. Was mir übrig bleibt, das Zweite, das aber auch nur „Kürze“ gestattet, ist die der Kirche in ihren großen Weltformen, ihren „Konfessionen“, gewidmete historische Forschung; diese ist so verwickelt, daß sie hier nicht konkret geschildert werden kann. Das systematische (dogmatische und ethische) Problem leidet immer noch — es ist seit der Reformation so — daran, daß nicht bedacht wird, wie undeutlich das Wort „Kirche“ ist. Luther traf es als absolut eindeutig im Abendland: es bezeichnete die vom Papste geleitete Kultgemeinde. Er sah im NT einen neuen Gedanken von der „ἐκκλησία“ auftauchen, blieb aber durchweg bei dem deutschen Worte „Kirche“ ohne Vorbehalt. Der Sprachgebrauch blieb so, daß die jetzt entstehende „evangelische“ (oder „protestantische“) Kultgemeinde den römischen Namen einfach behielt. Oft genug hat Luther davon geredet, daß es eine „wahre“ Kirche gebe, die keineswegs mit irgendeiner, auch der evangelischen nicht ohne weiteres, identisch sei, freilich von dieser sich nicht „ablösen“ lasse, doch aber Grundmerkmale habe, die selbst in ihr noch bedroht seien. Die wahre Kirche ist für Luther die *communio sanctorum* h. e. *fidelium*. Da tauchte die Frage auf, wie die erkennbar sei, wo in der Welt man sie treffe. Die Antwort lautete: das „Wort Gottes“, die Predigt des Evangeliums in reiner Gestalt, sei ihr Weltmerkmal. Freilich, fügte Luther hinzu, „nur für den Glauben“. Für den sei die wahre Kirche bei dieser Predigt „sichtbar“. Für jedes andere Urteil sei sie überhaupt „unsichtbar“. Es ist klar, daß das Glaubensurteil ein „geistliches“, ein Urteil des Vertrauens auf Gott ist. Danach ist die wahre, allein „wirkliche“ Kirche für den Glauben „unsichtbar sichtbar“²⁾. Ich habe versucht,

¹⁾ Während des Drucks erreicht mich eine kleine Schrift von Fr. Gogarten: „Einheit von Evangelium und Volkstum?“ (o. J. [1933], 30 Seiten). Sie ist eine beachtliche, willkommenen Ergänzung zu seiner „Polit. Ethik“. (Vgl. meine Bemerkung hier in II auf S. 54 f. Anm. 1.)

²⁾ A. Ritschl war der erste, der den Fehler der gewöhnlichen Rede von der Kirche erkannte. Vgl. jetzt die sorgfältige Untersuchung von E. Rietischel „Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther. Darstellung und Lösungsversuch“, 1932, (109 S.); hier zuerst die glückliche formelhafte Vereinfachung von „sichtbar“ und „unsichtbar“ mit Bezug auf die Kirche in Luthers Grundidee von ihr.

zu zeigen, daß die Kultgemeinde für Luther nur eine „Provinz“ der „Kirche“ darstelle, eine Selbstdarstellung der *communio fidelium* neben andern, die aber als „weltliche“ Darstellung alle Gefahren der „Welt“ für den „Glauben“ mit habe. Ich will hier damit nur begründet haben, weshalb ich die „systematische“ Behandlung der Kirchenidee noch eigentlich überall unreif nennen zu müssen meine. Es gilt für den Systematiker, die Trias „Gottesvolk, Christenheit, christliche Kultgemeinde (Konfession)“ genau zu analysieren, im Einzelnen zu vergleichen, danach miteinander in Beziehung zu bringen und so das „Ganze“ des „Kirchen“gedankens klarzumachen. Der theologischen Systematik fehlt es bei der Lehre von der Kirche noch an der Analytik. Gemeinhin scheidet man „sichtbare“ und „unsichtbare“ Kirche, während es sich um zwei Prädikate der einen „Kirche“ handelt, Prädikate von verschiedenen Gesichtspunkten her, dem des „Glaubens“ und der „Vernunft“. Die landläufige Unterscheidung der „organisierten“, „amtlichen“ usw. Kirche und der — ja dann sagt man: „unsichtbaren“, verrät Kurzschluß in der Gedankenleitung. Man wird auch „praktisch“, zumal „politisch“, erst einen festen, sicheren Weg für die Kirche finden, wenn man in richtiger Systematik die Weltstraßen für das, was Christus „gestiftet“ hat, und das während der Welt„zeit“ in Geschichte und Natur leben, darin „gestaltet“ und wirksam gemacht werden muß, sich klargemacht hat¹⁾.

Die historische „Konfessionskunde“ ist neuestens doch wissenschaftlich gut in Pflege genommen. Die sog. oekumenische Bewegung hat da fruchtbaren Anstoß gegeben. Zwar hat die Zeit, von der ich rede, nur eine Gesamtdarstellung gebracht, die von H. Mülert: *Konfessionskunde*, 1927 (479 S.). Man sprach da früher von „Symbolik“. Aber die Symbole sind nur eine der Geschichtsquellen, die in Betracht kommen. Die

¹⁾ Es gibt eine solche Menge von Einzelschriften und -aufsätzen über die „Kirche“, neuestens natürlich (sehr mit Recht!) über die Bewegung der „Deutschen Christen“ und das von dieser getragene Streben nach Verbindung, neuer Einheitsverfassung, aller deutschen evangelischen Kirchen, daß ich mir genügen lassen muß, auf die Serie von darauf bezüglichen Berichten (und Kritiken) in der „Christlichen Welt“, 1933 Nr. 6—12 (März—Juni; f. hernach noch Nr. 15 und 16, auch 18) zu verweisen. Die „Serie“ mit dem Titel „Christentum, Volkstum, Staat“, hat achtzehn Sonderstücke, zum Teil recht ausführliche; besonders beachtlich erscheint mir Artikel 12 (in Nr. 9 u. 10) von H. Weisner, „Aufgaben und Gestalt der evang. Kirche“ (nachher erweitert, auch mit präzisierem Titel [„D. deutsche evang. K. usw.“] in Sonderausgabe erschienen). — Noch vermerke ich die von W. Künneht und Helm. Schreiner (mit acht weiteren, meist, aber nicht nur Theologen) hrsgg. Sammlung (448 S.) „Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich“, 1933. Barths Schrift „Theologische Existenz heute“, 1933, ist so leidenschaftlich „reformiert“, daß sie unmöglich in unseren deutschen dermaligen kirchlichen Wirren („Deutsche Christen“; evangelische „Bischöfe“!) rechten Dienst leisten kann.

„Kirchen“ ſind mehr als bloß „Lehr“anſtalten oder Lehrgemeinſchaften („theologiſche“ Schulen). Mulerts Buch iſt ſehr gediegen¹⁾. Neben ihm habe ich hier zu gedenken des ſeit 1928 im Erſcheinen begriffenen gewaltigen „Corpus Confessionum. Die Bekenntniſſe der Chriſtenheit: Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart“. Herausgeber iſt Cajus Fabricius, in Verbindung mit einer Anzahl auswärtiger Theologen. Das Werk iſt in 24 Abteilungen gegliedert, die voraussichtlich 20 Bände füllen werden. Es ſchreitet nur langſam fort, erſchienen ſind biſher erſt 23 „Lieferungen“. S. denkt entfernt nicht bloß an die „Bekenntniſſe“, die „Verfaſſungen, Riten, Lieder uſw.“ gehören ihm mit zu den Urkunden, die er ſammeln will. Bis jezt ſind erſt die „Kirche von England“, die „Methodiſtenkirche“ und die „Brüdergemeinden“ herangezogen, fertig iſt erſt nur „die biſchöfliche Methodiſtenkirche“, 1931. — Angekündigt hat Fr. Siegmund-Schulze ein zwölfbändiges Werk „Ekklesia. Eine Sammlung von Selbſtdarſtellungen der chriſtlichen Kirche (man beachte den Singular!) Eine Kirchenkunde der Gegenwart“. Bd. I ſoll den „britiſchen Ländern“, II den „ſkandinaviſchen“, III den „mitteleuropäiſchen“, IV den „norddeutſch-europäiſchen“, V den „ſüddeutſch-europäiſchen“, VI den „romaniſchen“, VII „Amerika“, VIII „Afrika“, IX „Aſien und Australien“, X der „orthodoxen Kirche auf dem Balkan und in Vorderaſien“, XI derſelben in „Oſteuropa“ (Rußland), XII der „Altkatholiſchen Kirche und den Orientaliſchen Kirchen“ (Armeniern uſw.) gelten. Die römische Kirche verſagt ſich: ſie will allein als „Kirche“ gelten. Es hat Inter-eſſe, daß S.-Sch. daneben die anderen Kirchen zuſammen als „die“ chriſtliche Kirche hinſtellt. Das Werk wird von A. Deißmann „Namens der Theologen-Kommiſſion des Ökumeniſchen Rates“ empfohlen.

Sehr belangreich erſcheint mir die lebendige Forſchung nach dem Weſen der Urkirche. Lange intereſſierten ſich die Theologen da nur für die Verfaſſung. Der Jurist Rud. Sohm hat das große bleibende Verdienſt, den Horizont erweitert zu haben, 1891, mit der ſcharf und eindringlich ausgeführten Theſe, die Urkirche habe überhaupt kein „Kirchenrecht“ gekannt und gewollt. Durch K. Barth iſt die Frage, ob oder inwieweit das gelte, geradezu akut geworden. Beſonders Karl Ludwig Schmidt hat die Frage aufgegriffen. Barth (auch Schmidt) meint feſtſtellen zu können, daß das NT ſchon „amtlich“ geſicherte Tradition des Evangeliums, „Lehre“ feſten Gepräges von ihm (dogmatiſcher Art), fordere. Die altkirchlichen konziliaren Lehrentſcheidungen von Nicäa ab, dann die evangeliſchen „Bekenntniſſe“, von der Auguſtana ab, (je für ihre Konfeſſion), ſollen von daher pneumat-iſche Dauer-

¹⁾ Von W. Elerts großem Werk ſprach ich ſchon kurz in II S. 25. Es könnte ſich „Konfeſſionskunde des Luthertums“ nennen.

autorität für „die Kirche“ besitzen. Eine vortreffliche, große Dissertation (211 S.) des jungen schwedischen Theologen Olof Linton, behandelt „Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung“ (d. h. in der seit den „80er Jahren“), 1932. Es ist da außerordentlich viel geschafft worden. L. nennt 378 Titel von Büchern und Abhandlungen, die seit 1880 — wo er einsetzt — zur Sache in Betracht kämen. Seither ist auch schon wieder weiter gearbeitet worden. E. Baranikow meint, es habe keine „Kirche“ gegeben vor der Zeit Marcions, der zu ihrer Bildung den Anstoß geboten habe; stark hundert Jahre hätten die „Christen“ nur „Gemeinden“ gebildet. (Das ist Rückkehr zu bloßer „Verfassungs“frage.) Der Schrift Lintons gedenkend, möchte ich abschließen mit dem Ausdruck der Freude darüber, daß die nordischen Theologen überhaupt neuestens oft in deutscher Sprache mit an der Forschung gewirkt haben. Der Däne Fr. Buhl (AU) und der Schwede N. Söderblom, der als Erzbischof nach Uppsala zurückberufene, haben ja Lehrstühle in Leipzig innegehabt. Als fördernde Mitarbeiter unter uns Deutschen nenne ich ferner als Systematiker: Goest. Aulén und Andreas Nygrén (beide in Lund), Torsten Bohlin (Abo, jetzt Uppsala), A. Runestam (Uppsala), Ed. Geismar und Fr. Torm (beide in Kopenhagen). Dann Vitalis Norström (Religionsphilosoph, Göteborg). Ferner Chr. A. Bugge (Pfarrer in Oslo), A. Fridrichsen (Oslo, jetzt Uppsala), A. Madsen (Pfarrer in Dänemark), alle drei Eregeten. Von jedem sind Bücher, oder große Aufsätze in Zeitschriften, „uns“ geboten. Diese Art von Zusammenarbeit der nordischen und deutschen Theologen ist auch ein Vorbote, ja ein Signal kommender, angebrochener Neuzeit¹. —

Noch ist erst Morgendämmerung. Aber alle Zeichen deuten darauf, daß die Renaissance nun wirklich (bei uns in Deutschland) aufgehört hat, „Leiterin“ des Geisteslebens zu sein. Für die Theologie ist es

¹) Auch unter englischen und deutschen Theologen ist in erfreulichster Weise Gemeinschaft der Arbeit zu Stande gekommen. Konferenzen beider zu wissenschaftlichem Austausch haben in England (zuerst 1927 in der Kathedrale von Canterbury) und in Deutschland (1928 auf der Wartburg) stattgefunden. Aber die Engländer haben m. W. nicht deutsch und die Deutschen nicht englisch geredet oder geschrieben. Immerhin ist ein Werk (Zwölf Studien) gleichzeitig englisch und deutsch von leitenden Männern 1931 gemeinsam herausgegeben: G. K. A. Bell (Bischof von Chichester) und Ad. Deißmann, „Mysterium Christi“. Sieben englische und fünf deutsche Theologen sprechen sich da in der Zuversicht gemeinsamen „Christus“glaubens aus. Bell mahnt die Theologen — es tut also auch in England not — zu bedenken, daß sie nicht bloße „Wissenschaftler“ seien, sondern für die Kirche, ihren Glauben Frucht schaffen sollen. Wissenschaftlich am wertvollsten dünkt mich Deißmanns Aufsatz „Der Name Jesus“, S. 13 bis 41; neben diesem trifft man deutsche Beiträge von P. Alt-haus, Heinrich Friedl, Gerh. Kittel und Herm. Sasse.

das Entscheidende, ob die Parole der Reformation: „Wort Gottes“ jetzt „nach richtigem Verstand“ zur Geltung kommt. Es geht für den Protestantismus nicht darum, daß die Zeit der Orthodorie, die seiner juristisch festgelegten Korrektheit als einer „christlichen Kirche“, wieder erreicht werde, sondern ernstlich darum, sich darauf zu besinnen, wo er die Offenbarung Gottes vor sich habe, d. h. daß er der Kirche ihren Grund bewahren „müsse“¹⁾. Es wird, wie die Dinge konkreterweise liegen, für die Theologie wohl vorerst sich eine Weile um den Unterschied von „lutherisch“ und „reformiert“, den Streitruf „hie Luther“, „hie Calvin“, handeln. Scharf gestellt lautet die Frage: Ist die Bibel eine Summe von Gottes „worten“ oder das Buch des Gottes „wortes“, das geschichtliche Buch des „Λόγος“, der in Jesu Christo σὰρξ ἐγένετο, in menschlicher Personart „erschien“, so jedem Geschlechte in Glaubensintuition lebendig zum „Führer“ werden kann und soll. Hoffentlich bleibt der Streit um Calvin oder Luther ein freundlicher „Brüder“-streit, ein Kampf in dem die Gegner wechselseitig sich zutragen mit bestem Wissen und Gewissen miteinander geistig zu ringen. Mir persönlich ist es kein Zweifel, daß Luther siegen wird als der, welcher deutlicher als Calvin den lebendigen Christus „vor Augen“ hat. Calvin soll nicht etwa vergessen werden! Auch von ihm ist reichlich zu „lernen“. Nur er ist nicht der Vordermann, sondern der vorderste

¹⁾ Ich finde hier den Ort, um doch auch noch H. E. Weber's zu gedenken, für den ich in den Gruppen, die ich diesmal bildete, keinen rechten Platz sah. Er ist neuerdings mit einem kleineren und größeren Buche hervorgetreten: „Glaube und Mystik“, 75 Seiten, 1927, und „Eschatologie und Mystik im N.T.“, 236 Seiten, 1930. Ich charakterisierte seine älteren Leistungen in Kürze I S. 111. Es ist kein glücklicher Gedanke von ihm, das als „Mystik“ zu bezeichnen, was das Neue Testament mit dem „Glauben“, zumal auch dem eschatologisch gerichteten, in praktischer Seelenhaltung in Verbindung bringt. W. ist einer der wenigen „älteren“ Biblizisten, die mit dem Pietismus in geisthafter Art Fühlung haben; er steht M. Kähler am nächsten. Das N.T. kennt nur das Wort „μυστήριον“, es ganz und gar im schlichtesten Sinne von „Geheimnis“. Weder die Verba μύω, μύεω, noch das Adjektiv „μυστικός“ trifft man je. So tut gerade der Biblizist, meine ich, gut, den Ausdruck Mystik zu meiden. Er hat vom Neuplatonismus her sich „kirchlich“, etwa seit dem 6. Jahrhundert (Dionysios, Areopagita), verbreitet, ist ursprünglich kultisch gemeint, dann im Mittelalter für pantheistische, fromme Stimmung charakteristisch geworden. W. ist durch E. Brunner, mit dem er in der erstgenannten Schrift streitet, dazu gekommen, die „Mystik“ so als auch „biblisch“ zu betonen, wie er tut. Was er meint, ist die seelenhaft lebendige Einfühlung in die dem Glauben erschlossene Gemeinschaft mit Gott und Christus, trotz des Abstandes des „Seins“ zwischen dem irdenhaften Menschen und ihnen, zumal auch trotz des Gegensatzes von Zeit und Ewigkeit. W. entwickelt sachlich viele ernsthafte, echt christliche Gedanken, die im „Barthianismus“ zu kurz kommen. Daß in ihm – in freier Eigenart – Kähler fortwirkt, ist besonders erfreulich.

Hintermann im Verhältnis zu Luther. Natürlich kann auch Luthers Theologie nicht einfach „aufgegriffen“ werden, denn auch er hat wissenschaftlich die Merkmale „vergangener“ Zeit und sagt uns doch auch wissenschaftlich-theologisch immer noch „Neues“, gerade auch von den „Lutheranern“ nicht Bemerktes, nicht Verwertetes! — Am erfreulichsten ist heute: Man beginnt zu hören, ob man Gottes Stimme hineinklingen höre in unser wirkliches Leben. Die Theologie blüht, das ist kein Zweifel. Sie darf ruhig sich als „Wissenschaft“ verstehen und sie muß allen Ansprüchen einer solchen treu bleiben. Aber sie beginnt zu begreifen, daß sie als Wissenschaft unter Christen nicht Selbstzweck ist, sondern „Dienst“ zu tun hat der *communio fidelium* als „geistlicher“ Einheit, allen „Konfessionen“ in „möglichster“ Einheit, jedem Christenvolk nach seiner, von Gott ihm naturhaft-geschichtlich eingestifteten „besonderen“ Wesenheit. Vielleicht, richtiger: so Gott will, wird das Volk der Reformation am ehesten es begreifen und ernst nehmen, was es als „Volk“ der Christenheit, ihr als Volk Gottes auf Erden, schulde. Es ist nicht zufällig, daß das richtige Verständnis Christi als Person, des Evangeliums von ihm ganz eigentlich als solcher, (dem die alte Kirche und ihr Dogma noch nicht gewachsen war), zuerst in Deutschland durchgebrochen ist.

Namenverzeichnis

Die fettgedruckten Zahlen bezeichnen die Seiten des 2. Teiles.

- | | | |
|--|---|--|
| <p> Achelis, Ernst 106
 Achelis, Hans 106
 Adolph, Heinr. 122
 Alberk, Martin 105
 Albrecht, Otto 106. 26
 Alt, Albrecht 19
 Althaus, Paul, d. Ä. 111
 Althaus, Paul, d. J. 111. 19.
 25. 55 f. 50. 60. 64. 72
 Aner, Karl 4. 5. 26. 37
 Anrich, Gust. 106. 5
 Anselm 148. 44
 Aristoteles 6. 25. 139. 56
 Arnold, Gottfr. 74
 Asmussen, Hans 65. 68 f.
 Athanasius 142. 147. 149.
 150. 8. 44. 55
 Augustin 139. 144. 148.
 150. 8. 26
 Aulén, Goeft. 72
 Avenarius, Rich. 121

 Baader, Benedikt Franz
 Xaver 39. 34
 Bacon, Francis 3. 6
 Baetke, Walter 68
 Baeumker, Cl. 6.
 Baldensperger, W. 73
 Barnikol, E. 23. 72.
 Barth, Karl, 125 ff. 128.
 129. 130. 152 ff. 155. 28.
 35. 40. 41 ff. 49. 51. 58.
 59. 71
 Barthelheimer, W. 50
 Baudissin, Graf Wolf Wilh.
 76. 19
 Bauer, Walter 105. 21
 Baumgarten, Otto 107. 6
 Baumgarten, Sieg. Jak. 20 </p> | <p> Baur, Ferd. Christ. 47 f. 76.
 78. 87
 Bayle, Pierre 3
 Beck, Joh. Tobias 67. 89
 Beil, George Kennedy Allen
 72
 Bengel, Joh. Albrecht 67
 Benk, Ernst 26
 Bergbohm, Carl 15
 Bergmann, E. 18
 Bergson, Henri 79. 103
 Bernoulli, Carl Alb. 75. 6
 Bertholet, Alfred 79. 105
 Besser, Max 30 f.
 Beth, Karl 71. 78. 6. 29
 Beyschlag, Wilibald 56
 Bezzel 47
 Biedermann, Alois Emanuel
 48 f. 71. 78. 88
 Billerbeck, P. 22
 Blanke, Fr. 25
 Blüher, Hans 65
 Blumhardt, Christoph, Vater
 u. Sohn 108. 124. 48. 58
 Bohlin, Torsten 72
 Böhme, Jakob 39
 Böhmer, Heinr. 74. 106. 110. 5
 Bonus, Arthur 101
 Bonwetsch, Nath. 106
 Bornemann, Wilh. 86
 Bornhausen, Karl 121 f. 27.
 34
 Bornhäuser, Karl 77
 Bossert, G. 26
 Boussiet, Wilh. 76. 77. 19. 20
 Brieger, Theod. 74
 Brühn, Wilh. 122
 Brunner, Emil 125. 129.
 35. 40. 50 ff. 55 ff. 73 </p> | <p> Brunner, Peter 26
 Büchjel, Friedr. 105
 Budde, Karl 73
 Bugge, Chr. A. 72
 Buhl, Fr. 66
 Bultmann, Rud. 105. 19.
 22. 57. 59
 Burghart, G. 68
 Burn, Arthur 14

 Caligt, Georg 74
 Calvin, 69. 81. 125 ff. 150 ff.
 25. 43. 46. 48. 73
 Campenhausen, Freih. Hans
 von 24
 Carlisle, Thomas 108
 Caspar, Erich 24
 Caspari, Carl Paul 75
 Chantepie de la Saussaye,
 C. p. 78
 Clemen, Carl 78. 79
 Coccejus, Joh. 53
 Cohen, H. 79. 121. 122.
 Cordier, Leopold 117
 Cornill, Karl 73
 Cremer, H. 67. 89. 111. 21
 Creuzer, Georg Friedr. 78

 Dalman, Gustav 77. 6
 Daub, Joh. Max. 43. 54
 Deißmann, Adolf 105. 6. 21.
 71. 72
 Descartes, 3. 8.
 De Wette, W. (Martin Leb-
 recht) 37. 44. 113. 36
 Dibelius, Mart. 105. 119. 6
 Dieterich, Albrecht 77
 Dillmann, Aug. 73
 Ditthen, Wilh. 79. 94. 14
 Dittrich, Ottmar 25 </p> |
|--|---|--|

- Dobschütz, Ernst v. 105. 6.
 18. 21
 Dörries, H. 26
 Dorner, Aug. 29
 Dorner, Isaak, August 55.
 56. 71. 88. 48
 Drews, Arthur 118. 22
 Drews, Paul 86. 106
 Driesch, Hans 103. 6. 15
 Dubois, Henri 5
 Duhm, Bernhard 73. 5
 Dunkmann, Karl 111. 5

 Eck, Samuel 86
 Eger, Karl 107
 Ehrenfeuchter, S. 107
 Eichhorn, Albert 77 f.
 Einstein, Albert 121. 40
 Eichenhuth, Heinz Erich 38.
 41. 61
 Eißfeldt, O. 19
 Elert, Werner 4. 111. 25. 71
 Erasmus, Desiderius 6
 Eriugena, Joh. 139
 Eucken, Rudolf 79. 5
 Ewald, Heinr. 19

 Faber, Hermann 116
 Fabricius, Cajus 111. 71
 Fascher, Erich 104
 Fackner, Gust. Theodor 49.
 121. 122
 Feine, Paul 68. 5. 6
 Feuerbach, Ludwig 47. 11
 Fezer, Karl 117
 Fichte, Joh. Gottlieb 18. 20.
 37. 38. 39. 121. 133. 4. 10
 Ficker, Gerh. 106
 Ficker, Joh. 74. 106. 25
 Fiebig, Paul 77
 Glacius, Matthias 74
 Gloumon, Theod. 116
 Goerster, Erich 86. 64
 Görlster, S. Wilh. 109
 Frank, Franz Herm. Reinh.
 von 4. 49 ff. 56. 137
 Frank, Gustav 4. 37
 Freud, Wilh. 116
 Frick, Heinr. 100. 107. 38. 72
 Friedrichsen, A. 72
 Fries, Jak. S. 37. 113. 35 f.
 Fuchs, Emil 117

 Galilei 6
 Gäß, Wilh. 4. 57
 Geibel, Emanuel 66
 Geismar, Ed. 72
 Gellert, Christ. Fürchtegott
 10. 24. 42
 Gennrich, Paul Wilh. 25
 George, Stephan 100
 Gerhard, Joh. 17. 137.
 Gerhard, Paul 7. 10. 13.
 42. 56
 Geß, Friedrich 56
 Gierke, Otto v. 15
 Gieseler, Ludw. 74
 Girgenjohn, K. 110. 116. 6.
 29
 Goethe 15. 18 f. 22. 25 f.
 30. 32. 34. 9
 Gogarten, Friedr. 125. 126.
 127. 131. 40. 51 ff. 69
 Goltz, Freiherr Eduard v. d.
 107. 18. 38
 Gottschick, Joh. 81. 86. 89.
 112
 Graf, Karl Heinr. 73. 19
 Gregor, Casp. Rene 73
 Grefmann, H. 77. 105. 5
 Grisebach, Eberh. 15. 39
 Grün, W. 29
 Grüzmacher, Richard Herm.
 4. 111. 119
 Gunkel, Herm. 76. 77. 5
 Günther, Ernst 119
 Günther, Hans S. K. 66
 Guthe, Herm. 73. 19
 Gutmann, Bruno 67

 Haas, Hans 79
 Haenchen, E. 26
 Hamann, Joh. Georg 34. 104
 Hardeband, Aug. 106
 Häring, Th. 86. 89 f. 92. 5
 Harleß, Adolf 49
 Harnack, Adolf v. 74. 77.
 87. 88 f. 106. 146. 5. 24.
 50. 55
 Harnack, Theodosius 49
 Hase, Karl Aug. v. 48. 74
 Hauck, Albert 74. 106
 Hauer, Jakob W. 79. 18. 31
 Haupt, Erich 68
 Hegel 18. 20. 35. 37 ff. 41 ff.

 44. 46 f. 48. 49. 52. 54.
 70 f. 87. 88. 95. 98. 121.
 122. 133. 143. 8. 10
 Heidegger, Martin 15. 33.
 39. 41. 59
 Heiler, Friedr. 116. 29. 37 f.
 Heim, K. 119 ff. 122. 152.
 35. 38 ff. 41
 Heinrich, Georg 76
 Heinzelmann, Gerhard 111.
 130. 19. 61
 Heitmüller, Wilh. 76. 19. 20
 Hengstenberg, Ernst Wilh. 54
 Herbart, Joh. Friedr. 37
 Herder, Gottfr. 18. 20. 26.
 34. 35. 15. 17
 Hermann, Rud. 25
 Hermelink, Heinr. 106. 25
 Herrmann, Wilh. 4. 80 ff.
 88. 89. 92. 93. 100. 118.
 121. 135. 27
 Hildebrand, Franz 25
 Hinschius, Paul 75
 Hirsch, Emanuel 106. 111.
 22. 25. 34. 58
 Hobbes, Thomas 8
 Höfling, J. W. Friedrich 49.
 54. 107
 Hofmann, Johann Christ.
 Konr. v. 49 ff. 54. 64.
 66. 137. 10
 Holl, Karl 4. 74. 106
 Höltscher, Gustav 105
 Holzmann, Heinr. J. 73
 Holzmann, Oskar 73. 22
 Hume, David 8. 16
 Hundeshagen, K. Bernh. 74
 Hüsserl, Edm. 103. 116. 15

 Jacobi, S. H. 34. 104
 Jaeger Paul 50
 James, William 116
 Jaspers, K. 7
 Jelke, Rob. 111. 27. 47. 71
 Jellinek, Georg 17
 Jensen, Peter 20. 22
 Jeremias, Alfred 79
 Jeremias, Friedrich 79
 Jeremias, Joachim 22
 Jhmels, Ludw. 79. 110. 5.
 6. 47
 Jordan, Herm. 106
 Jülicher, Ad. 73. 106. 6. 24

Kaftan, J. 86. 89. 90. 92.
6. 29
Kaftan, Theod. 71. 5
Kähler, Martin 65 ff. 70.
72. 86. 111. 118. 119. 6.
40. 72. 73
Kahnis, Karl Fr. Aug. 49
Kant 14. 15. 16 ff. 22 ff. 25.
37 f. 58 f. 60. 81 f. 84.
96. 121. 8. 10. 11. 12
Kattenbusch, Ferd. 74 Anm.
131 ff. 6. 13. 24. 25. 27.
32. 43. 45. 48
Kauhsch, Emil 73
Kawerau, Gustav 106
Kepler, Joh. 6
Kerner, Justinus 44
Kierkegaard, Sören 125.
130. 152. 49. 57 f.
Kingsley, Charles 108
Kirn, Otto 4. 19. 86. 91. 50
Kittel, Gerh. 77. 21. 66. 72
Kittel, Rudolf 73. 5. 6. 19
Klages, Ludwig 15. 27
Kleinschmidt, O. 32
Kliefoth, Theodor 52 f.
Klostermann, Erich 105
Knittermeyer, H. 122. 34
Knopf, Rudolf 105
Köberle, A. 61
Koepp, Wilh. 111. 116. 27.
30. 57
Kögel, Jul. 68. 21
Kohlbrügge, Fr. 49
Köhler, Walther 106. 25
Kohlmeier, E. 23. 24. 25
Kopernikus 6
Köstlin, Jul. 55. 24
Krafft, Joh. Christ. 53
Krause, Karl Chr. Fr. 39
Krüger, Gustav 106. 18. 26
Kübel, Robert 67
Külpe, Oswald 116
Künneht, W. 70
Kunze, Joh. 70. 5
Kutter, Herm. 108. 124. 5. 49

Lagarde, Paul Anton de
75. 77. 78. 105. 12
Lametrie, J. O. de 9
Landerer, Maximilian Al-
bert 4. 55

Lauerer, Hans 47
Lavater, Joh. Casp. 34
Lechler, Gotth. Vikt. 14
Leese, Kurt 26
Lehmann, Edw. v. 78. 79. 5
Lehmus, Theodor 53 f.
Leibniz 8. 11. 16. 35. 37.
69. 8. 10
Leipoldt, Joh. 105. 119
Lemme, Ludw. 71. 5
Lessing, Gottfr. Ephr. 16.
34. 29
Leube, Hans 26
Lhokky, Heinr. 102. 5. 58
Liebner, B. Theod. Albert
56. 58
Liegmann, H. 105. 106. 6. 23
Lightfoot, J. 22
Linton, Olof 72
Lipsius, Rich. Adalb. 71. 137
Lobstein, Paul 86
Lodde, John 8
Loewenich, Walther v. 25
Löhe, W. 37
Lohmeyer, Ernst 105
Loofs, Friedr. 74. 87. 106.
5. 6. 24
Loke, Herm. 103. 104. 122
Ludendorff, Mathilde v. 18
Lücke, Friedr. 55
Lüdemann, Herm. 71. 5
Lütgert, W. 4. 30. 45. 119.
22. 61
Luthardt, Ernst 50. 110
Luther 2. 6. 8. 12. 13. 34.
35. 44. 72. 75. 87 f. 100.
109. 125 ff. 144. 148 ff.
154. 156. 7. 8. 9. 11. 17.
18. 25. 41. 43. 44 f. 48.
49. 53 f. 64. 69. 73 f.
Lüttge, Willh. 111. 5

Mach, Ernst 121
Machiavelli, Nic. 123
Madsen, A. 72
Maier, Heinr. 79. 87. 103
Mandel, Herm. 111. 26
Marcion 146 f.
Marheineke, Phil. Konr. 43
Martenzen, Hans Lassen 58
Marx, Karl 123. 12. 13
Matthes, Heinr. 107

Mayer, Emil Walter 86.
89. 5. 6
Mehlis, Georg 79
Melancthon 12. 52. 55. 97.
100. 150. 7. 8. 25
Mensching, Gustav 117. 38
Merz, Georg 25. 43
Meyer, Eduard 78. 5
Meyer, Heinr. Aug. Wilh.
106
Meyer, Joh. 107. 26
Mirbt, Carl 75. 107. 5
Moeller, Wilh. 106
Mommson, Th. 15
Moore, Edw. Caldwell 5
Mosheim, Lorenz 74
Mulert, Herm. 111. 19. 70
Müller, Alph. Viktor 106
Müller, Hans Michael 64
Müller, Johannes 102. 50
Müller, Joh. Georg 78
Müller, Julius 55 f. 41. 49
Müller, Karl 45. 74. 25. 24
Müller, Max 78
Müller, Nikolaus 106
Mundle, Wilh. 119

Natorp, Paul 79. 121. 122. 6
Naumann, Friedr. 108
Neander, Aug. 73. 74. 89
Neander, Joachim 7
Nestle, Eberhard 105
Newton 8. 19
Niebergall, Friedr. 107. 5
Niemeyer, A. Herm. 20
Niemeyer, G. 29
Niehsche, Friedr. 76. 103.
6. 16.
Nigg, W. 6
Nihsch, Carl Imm. 55. 107
Nihsch, Friedr. 71
Norden, Eduard 77
Norström, Vitalis 72
Novalis, Friedr. 33. 44
Nowack, W. 73. 5
Nygren, Andreas 72

Occam, Wilh. 150 ff. 154
Odenwald, Theodor 49
Oettinger, Friedr. Christ. 67
Oettingen, Alex. v. 50

Orelli, Konrad v. 78
 Origenes 41
 Otto, Rud. 113 f. 29. 32.
 35 ff. 40
 Overbeck, Franz 75 f. 6. 49

Pachali, Heinr. 64
 Pauls, Th. 64
 Paulus, Heinr. Eberhard
 Gottf. 43
 Paulus, Rudolf 119
 Pestalozzi, J. Heinr. 9
 Peterson, Erik 131
 Pfannmüller, G. 119
 Pfennigsdorf, Emil 111. 29
 Pfeiderer, O. 4. 71. 88
 Philippi, Fr. Adolf 50
 Philo 21
 Piper, Otto 124. 51 f. 52
 Plandl, Gottf. Jacob 74
 Plato 25. 136. 139. 140. 10
 Plotin 139
 Preußing, Erw. 105. 106. 21
 Preuß, Hans 106. 19
 Prochsch, O. 6
 Pythagoras 141

Rade, Martin 110. 112. 50
 Ragaz, Leonhard 108
 Rahlf, Alfred 105
 Ranke, Leopold v. 95. 15
 Raumer, Carl Georg 54
 Rehmke, J. 6. 35
 Reimarus, Herm. Samuel 29
 Reischle, Max 78. 86. 29
 Reizenstein, Rich. 77. 5
 Reuß, Eduard 73
 Reuter, Hermann 74
 Richter, Aemilius Ludwig 75
 Richter, Julius 107
 Rickert, Heinr. 94. 121.
 Riettschel, E. 69
 Rilke, Rainer Maria 101. 5
 Ritschl, Albrecht 1. 34. 35.
 37. 41. 58 ff. 66 f. 70.
 72. 74. 77. 80 ff. 87 ff. 90.
 94. 109. 117 f. 119. 135.
 155. 10. 11. 19. 32. 69
 Ritschl, Otto 86. 89. 106. 25
 Rosenberg, Alfred 66
 Rothe, Richard 57. 99. 10

Rousseau, Jean Jaques 6.
 9. 34. 35
 Rückert, Hans 25
 Runeftam, A. 72
 Rutenbeck, Werner 121. 58

Sasse, Herm. 72
 Schäfer, Erich 68 f. 125. 6
 Schairer, J. B. 65. 66 f.
 Scheel, Otto 106
 Scheler, M. 103. 104. 116.
 5. 11
 Schelling, Friedr. Wilh. 20.
 37. 38. 39. 43. 44. 53.
 54. 121. 122. 133. 8. 10
 Schian, Martin 107
 Schiele, Fr. Michael 26
 Schiller, Fr. 10. 26. 32. 9
 Schlatter, A. 67 f. 77. 111.
 6. 22
 Schlegel, Fr. 9
 Schleiermacher, Friedr.,
 durchweg, besonders: 1.
 20 ff. 35 ff. 38 f. 40. 42.
 46. 49. 51. 55. 56. 58 ff.
 68. 84 ff. 87. 92 ff. 98 ff.
 102. 107 ff. 114 f. 129.
 131 ff. 135. 145 ff. 9. 11.
 17. 19. 28. 32. 49. 50. 58

Schmidt, Friedr. Wilh. 111.
 119. 61
 Schmidt, Hans 18
 Schmidt, Hans Wilhelm 33
 Schmidt, K. Ludw. 105. 71
 Schmidt, P. W. 31
 Schmidt, Wilh. Ferd. 26
 Schmidt-Japing, Joh. Wilh.
 122
 Schmitz, Otto 105
 Schniewind, Jul. 21
 Scholz, Heinrich 114 f. 29
 Scholz, Hermann 86. 5
 Schomerus, Hilko Wiardo
 79. 19
 Schopenhauer, A. 37. 41
 Schornbaum, K. 26
 Schreiner, Helmut 70
 Schrempf, Christoph 102. 57
 Schubert, Gotthilf Heinrich
 v. 54
 Schubert, H. v. 74. 106. 5
 Schultzeß-Rechberg, Georg
 v. 86

Schulz, Hermann 85 f. 88
 Schulz, W. 61
 Schulze, Viktor 106
 Schulze, Martin 86. 50
 Schumann, Friedr. Karl 34 f.
 Schürer, Emil 73. 110. 22
 Schütz, Paul 58
 Schwarz, Eduard 77
 Schwarz, Hermann 79
 Schweizer, Alb. 105. 118.
 6. 61
 Schweizer, C. 19
 Schweizer, Alex. 57. 71. 137
 Seeberg, Erich 24. 25. 26
 Seeberg, Reinhold 4. 70 f.
 74. 88. 106. 6. 24. 25.
 26. 50
 Sellin, Ernst 105. 19. 68
 Semler, Joh. Salomo 20
 Shaftesbury 37
 Siebeck, Herm. 79
 Siegfried, Theod. 123. 38. 57
 Siegmund-Schulze, Friedrich
 117. 71
 Simmel, Georg 79. 103
 Smend, Julius 107
 Smend, Rudolf 72
 Smith, Adam 123
 Soden, Freih. Hans v. 19. 24
 Soden, Freiherr Hermann v.
 73. 74
 Söderblom, N. 78. 115. 5. 72
 Sohni, Rud. 74. 71
 Spemann, S. 40
 Spengler, Oswald 121. 128.
 9. 40
 Spinoza, 8. 9. 22. 10
 Spitta, Friedr. 73
 Stade, Bernh. 73
 Staerk, W. 6
 Stählin, Gustav 21
 Stählin, Wilhelm 117
 Stange, Erich 117. 6
 Stange, Karl 111. 25. 44 f.
 49
 Stapel, W. 65 ff.
 Staupitz, Joh. v. 26
 Steffens, Henrik 54
 Steinmann, Theoph. 112
 Steinmeyer, Frz. Ludw. 107
 Stephan, Horst 106. 111.
 112 f. 18. 26. 27. 32. 65

Stöcker, Adolf 108
 Strack, Herm. 77. 27
 Strathmann, H. 19. 24
 Strauß, David Friedr. 45 ff.
 56. 88. 10
 Stuhlfauth, Georg 106

Thieme, Karl 86. 5. 25
 Thimme, W. 41
 Tholuck, Aug. 44. 49. 55.
 65. 67. 82. 89. 38
 Thomas v. Aquino 44
 Thomasius, Gottfried 49.
 52 f. 54. 56. 88
 Thurneisen, Ed. 125. 55
 Tiesmeier, Ludw. 45
 Tillich, Paul 122 f. 124. 125.
 130. 133. 139. 144. 152.
 27. 29. 38. 41. 57
 Tindal, Matthews 14
 Tischendorf, Konst. 73
 Titius, Arthur 111. 112. 32f.
 Torm, Fr. 72
 Traub, Friedr. 86. 119. 29f.
 Treitschke, H. v. 15
 Troeltsch, Ernst 4. 15. 93 ff.
 108. 109. 118. 119. 121.
 131. 144 f. 6. 27. 29. 54
 Twesten, August 57

Ullmann, Karl 110
 Umbreit, Friedr. Wilh. Karl
 110
 Ungern-Sternberg, A. v. 50
 Usener, Herm. 76

Vaihinger, H. 6
 Vilmar, F. C. 49
 Vischer, Eberhard 86
 Voigt, Heinr. 5. 23 f.
 Voltaire 6
 Vorbrodt, Gustav 116

Wagenmann, Jul. 24
 Walch, Chr. Wilh. Franz 74
 Walch, Joh. Georg 74
 Waltherr, Wilh. 106
 Warneck, Gustav 107. 40
 Weber, H. Emil 4. 111. 73
 Weber, Max 100. 108.
 Weber, Wilh. 24
 Wehrung, G. 4. 111. 112.
 19. 30 f. 50
 Weinert, Heinr. 105. 119. 22.
 70
 Weiß, Bernhard 56
 Weiß, Johannes 73
 Weiße, Christ. Herm. 49. 71
 Weizsäcker, Karl 73

Wellhausen, Jul. 73. 77. 19
 Wendland, Joh. 113
 Wendland, Paul 76
 Wendt, Hans Hinrich 86. 89.
 90. 5
 Wernle, Paul 105. 6
 Wette de, Wilh. (Martin
 Lebrecht) 37. 44. 113. 36
 Windelband, Wilh. 79. 94.
 121
 Windisch, Hans 105
 Winkler, Robert 116. 19.
 29. 61
 Wobbermin, Gg. 111. 112.
 115 f. 119. 137. 29. 49
 Wolf, Ernst 26
 Wolff, Christ. 11. 13. 10
 Wrede, William 76. 77
 Wundt, Wilh. 79. 116
 Wünsch, Georg 124. 60 f.
 Wurster, Paul 107
 Wuttke, Adolf 54

Zahn, Theodor 73. 5. 6
 Zejschwig, Gerh. v. 49. 107
 Zöckler, Otto 112
 Zscharnack, Leopold 18
 Zwingli 106. 25

Inhaltsverzeichnis

Zweiter Teil

	Seite
Die seit 1926 verstorbenen Theologen und für die Theologie bedeutsamen Philosophen, Philologen, Historiker. Selbstergographien . . .	5—6
A. Ende der Zeit des Idealismus und der Romantik	6—16
Ausklang der Epoche der Renaissance. Wende der Zeiten durch den Weltkrieg: politisch und weltanschaulich. Drei Momente einer Geistesrevolution. Zurücktreten der Überschätzung des Denkens, der Technik, des Individualismus. Emporsteigen von Volksbewußtsein in Deutschland. Sozialismus als Altruismus. Ausgleich der Stände in Schätzung jeder Art von Arbeit als Dienst an der Gesamtheit. Führeridee.	
B. Die Lage der evangelischen Kirche und Theologie	16—73
Neues Gefühl der Volksverbundenheit der Kirche. Die Situation der Theologie	16—18
1. Allgemeine Entwicklung der Theologie	18—26
Bericht über die neueren Hauptleistungen der alt- und neutestamentlichen Forschung. Kritische Situation, begründet durch die deutschen Christen einerseits, die dialektische Theologie andererseits. Kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung.	
2. Lage der Systematik	26—35
Flucht Einzelner in die Philosophie. Religionsphilosophie: Jeske, Koepp. Glaube und Geschichte: Fr. Traub, Wehrung. Entwicklung der dem Glauben entsprechenden Weltanschauung: Stephan, Titius. Auseinandersetzung mit dem Idealismus: Hirsch, Knittermeyer, Schumann.	
3. Hauptführer in der Systematik der Jetztzeit	35—48
a) Rudolf Otto, b) Karl Heim, c) Karl Barth.	
4. Weitere Führer	49—61
G. Wobbermin. K. Stange. Neubeleber der Ethik: a) O. Piper, b) Fr. Gogarten, c) E. Brunner. Kierkegaardforschung. Wirtschaftsethik: G. Wünsch. Sonderthematika: P. Althaus; A. Schweitzer; W. Lütgert.	
5. Christentum und Volkstum	61—74
a) W. Stapel, b) J. B. Schairer, c) H. Asmussen. Die Weltgestalt der Kirche: Konfessionskunde, Frage nach der Urkirche. Mitarbeit nordischer Theologen. Mission des deutschen Volks als Luthervolk.	
Namenverzeichnis	75—79

RUDOLF OTTO

Gottheit und Gottheiten der Arier

1932 — 4,50 RM, geb. 5,80 RM

Nicht eine „Mythologie der Arier“, nicht eine Aufzählung und Beschreibung der mancherlei Gestalten mythischer Phantasie in „Göttern, Halbgöttern, Dämonen, Geistern und Gespenstern“ will diese Schrift geben, sondern sie will das Durchbrechen, das Emporsteigen und das Reifwerden der Idee des Göttlichen bei unsern arischen Verwandten in vedischer Vorzeit ausfindig machen. Sie will den geheimen Keim dieser großen Ideenbildung aufsuchen; sie will die Reiz-Ursachen, die ihn zur Entfaltung brachten, verstehen; sie will die Ziele seiner Entwicklung in den Ideen des absoluten, weltüberlegenen EINEN vor Augen stellen, sei es als der eine, persönliche Weltengott als Schöpfer und Herr dieser Welt, sei es als die überpersönliche Gottheit als Hintergrund und Untergrund dieser Welt. Sie will vor allem statt des Zufalls-Geschiebes mythologischer Apperzeptionen die wirkende Kraft einer sich offenbarenden End- und Ganzheits-Idee erkennen, die das geheime Gesetz der Vorstellungs-Entwicklung ist.

**Verlegt bei Alfred Töpelmann in Gießen
1932 im 100. Jahre des Bestehens 1932**

Krisis

des Glaubens der Kirche der Religion

von **Rudolf Bultmann**

Hans Frhr. von Soden

1932 — 2,50 RM

Heinrich Frick

Über die „KRISIS DES GLAUBENS“ spricht Bultmann so, daß er — im Unterschied von jeder bloß epochalen Krisis — die im Wesen des Glaubens begründete Krisis des Menschen darstellt.

Die „KRISIS DER KIRCHE“ lehrt Freiherr von Soden von der historischen Seite her verstehen als den Konflikt zwischen universalem Anspruch einerseits, dem Tatbestand relativierender, geschichtlich erwachsener Wirklichkeit — Spannung zum Staat, Vielheit von Kirchen und Konfessionen — andererseits.

Unter „KRISIS DER RELIGION“ schließlich versteht Frick sowohl die derzeitige Erschütterung aller Religionen des Erdkreises, als auch die durch die Reformation aufgeworfene Entscheidungsfrage, ob das Evangelium eine Religion neben anderen oder nicht vielmehr Gott selbst verkündige.

**Verlegt bei Alfred Töpelmann in Gießen
1832 im 100. Jahre des Bestehens 1932**

BT30.G3 K3 1924
Kattenbusch, Ferdinand.
Die deutsche evangelische theologie sei

46133

BT
30
G3
K3
1924

46133

Kattenbusch, Ferdinand
Die deutsche evangelische
theologie seit
Schleiermacher.

DATE	ISSUED TO
MY 24 '68	R. Voelkel

Kattenbusch...
Deutsche...

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

